This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

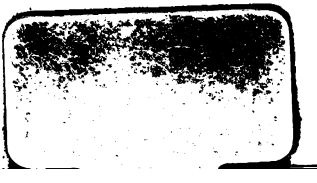
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

787

Per. 11498.e. 236
1838



Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Köln, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, Director Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und

D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Fünf und zwanzigstes Heft.

(Des siebenten Jahrganges erstes.)

Koblenz, 1838.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Zur Erinnerung an den verstorbenen Herrn Dompropst Dr. Brockmann zu Münster 1

II. Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit von Naturkraft und Geisteskraft, von Körper und Geist im Menschen, von Biunde 12

III. Ueber das pädagogische Verhältniß der alten Welt zu den Zeiten des Christenthums. Von Dr. P. Volkmuth . . 38

IV. Rechtfertigende Bemerkungen über das in der Bibel berichtete Verfahren Gottes und der Israeliten beim Auszuge der letztern aus Aegypten mit besonderer Berücksichtigung eines Aufsatzes über diesen Gegenstand von G. Fr. Daumer in den Polemischen Blättern, betreffend Christenthum, Bibelglauben und Theologie. 1. Heft. Nürnberg, 1834. von Scholl. 66

V. Ueber den Begriff der heiligmachenden Gnade 81

B. Recensionen.

I. Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung 1837. Recensirt von Dr. P. Menelaos 97

II. Vorlesungen über Glauben und Wissen von Dr. J. E. Erdmann. Berlin 1837 119

III. Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt von C. B. Schlüter, Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissing'sche Buchhandlung, 1836. (Schluß.) 141

IV. Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836. (Schluß.) 145

Seite.

V. Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. I. habebat Ioannes Perrone e Societate Iesu in eod. Coll. Theol. Professor. Vol. III. Romae MDCCCXXXVI. 440 Seiten 156

VI. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, zunächst für höhere Lehranstalten. Köln, 1837 bei Dumont-Schauberg . . 181

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 192

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 234

E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 236

Zur Erinnerung an den verstorbenen Herrn Domprobst Dr. Brockmann zu Münster.

Durch den am 27. September v. J. erfolgten Tod des Hochwürdigen Herrn Domprobstes Dr. Brockmann hat das Hochwürdige Domcapitel zu Münster seinen ersten Prälaten, die Kirche einen unermüdet thätigen Arbeiter und die theologische Facultät ein sehr ehrenwerthes, verdienstvolles Mitglied verloren. Den zahlreichen Freunden und Verehrern des Hingeschiedenen dürften nachstehende Mittheilungen aus seinem Leben nicht unwillkommen sein, und dazu beitragen, ihm die Liebe, die über Tod und Grab hinausreicht, treu in ihren Herzen zu bewahren *).

Johann Heinrich Brockmann wurde in Liesborn, einem kleinen Oertchen im Bisthum Münster, wo auch die ehemalige Benedictiner-Abtei gleiches Namens liegt, am 4. März 1767 von sehr gottesfürchtigen Eltern geboren. Den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung legte er im Pauliniſchen Gymnasium zu Münster, und vollendete dann seine philosophischen und theologischen Studien an der Universität daselbst. Im Gymnasium waren anfangs Kistemaker, später Ueberwasser seine Lehrer, und mit letzterem ging er auch zu den philosophischen Studien über, als Ueberwasser im Jahre 1783 als Professor der empirischen Psychologie und der Logik an die Stelle des verstorbenen Professors Havichorst in die philosophische Facultät versetzt wurde. Außer Ueberwasser waren hier insbesondere die Professoren Zumkley und

*) Eine ausführliche Biographie des verdienstvollen Mannes kann hier nicht gegeben werden; sie dürfte indeß vielleicht bald in einer besondern Schrift erscheinen.

Baltzer, beide ausgezeichnete Männer, jener für das Fach der Mathematik, dieser für das Fach der Physik, seine Lehrer. Auf seine theologischen Studien hatte besonders der hochverdiente Professor Becker, so wie der im Fache der Beredsamkeit ausgezeichnete Professor Albers Einfluß. Während dieser Zeit beschäftigte er sich außerdem sehr mit dem Studium der deutschen Litteratur, welche damals ganz in ihrem Aufschwunge begriffen war. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien, noch zu jung, um die Priesterweihe empfangen zu können, begab er sich an die Universität zu Dillingen, wo neben andern ausgezeichneten Männern insbesondere der um die katholische Kirche hochverdiente, im Jahre 1832 als Bischof von Regensburg verstorbene Professor J. M. Sailer sich bereits einen großen Ruhm erworben hatte. An Sailer schloß Brockmann sich vorzüglich an, und kam bald mit ihm in vertrauliche, freundschaftliche Verhältnisse, die bis zum Tode fortdauerten und durch einen bedeutenden Briefwechsel unterhalten wurden. Von Dillingen aus machte er eine Reise in die Schweiz, wo er Lavater, Heß, Pestalozzi und Andere persönlich kennen lernte, auch mit vielen Gelehrten, namentlich den beiden zuerst genannten, freundschaftliche Verbindungen anknüpfte, die ebenfalls zu einem häufigen Briefwechsel Veranlassung gaben. Eine angenehme Erinnerung war es ihm, auf der Rückreise den berühmten, jederzeit von ihm hochverehrten Theologen Benedict Stattler persönlich kennen gelernt zu haben.

Nach Münster zurückgekehrt, wurde ihm bald von dem damaligen Minister von Fürstenberg eine Lehrstelle bei dem dasigen Paulinischen Gymnasium übertragen, nachdem er schon zuvor Lehrer der Psychologie an der Militair-Academie daselbst gewesen war. Am 29. Mai 1790 wurde er zum Priester geweihet. Seine Stelle als Lehrer am Gymnasium verwaltete er zehn Jahre hindurch zu allgemeiner Zufriedenheit und zeichnete sich besonders als Lehrer der Geschichte durch einen angenehmen Vortrag aus.

Im Jahre 1800 trat er als Professor der Moral in die philosophischen Klassen, und nach dem Tode des als Kanzelredner berühmten Dechanten und Professors Albers wurde ihm 1803 an der Universität zu Münster die Pastoraltheologie zu lehren übertragen, welches Amt er mit großem Segen bis zum Herbste 1836 verwaltete, wo Alter und körperliche Schwäche ihn nöthigten, den in einem Zeitraume von 33 Jahren ihm besonders lieb und werth gewordenen Lehrstuhl zu verlassen. Groß ist die Zahl derjenigen, die er zum Predigt- und Seelsorger-Amte vorbereitet hat, und noch lange wird sein Andenken bei ihnen in Segen sein.

Als Lehrer am Gymnasium widmete er sich gleich anfangs der Volkskanzel, war seit 1791 in der St. Petri-Kirche, welche früherhin dem Jesuiten-Collegium angehört hatte, nach Aufhebung dieses Ordens aber zum Gebrauche des Pauliniſchen Gymnasiums angewiesen war, abwechselnd mit einem andern Lehrer gewöhnlicher Sonntags-Prediger, und wurde 1812 als Prediger der Domkirche angestellt. Sehr verdienstvoll war seine Wirksamkeit als Kanzelredner. Schon die Natur hatte ihm zur Beredsamkeit schöne Anlagen verliehen, die er von früher Jugend an unablässig auszubilden bemüht gewesen ist. Vorzüglich hatte er sich neben seinen theologischen Studien, insbesondere denen der heiligen Schrift, durch das Studium der deutschen Litteratur, der alten Rhetoren und aller ausgezeichneten Muster älterer und neuerer Zeit zu bilden gesucht. Seine Vorträge, zu welchen er sich jederzeit auf das gewissenhafteste vorbereitete, entsprachen immer ihrem Zwecke, „zu belehren und zu bessern", und wurden von Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Ungebildeten immer gern gehört und sehr zahlreich besucht. Selten hatte sich ein Kanzelredner während eines so geraumen Zeitabschnittes eines so ungetheilten Beifalles zu erfreuen. Mit Recht äußerte sich deshalb auch eine allgemeine Trauer, sobald das Gerücht sich verbreitete, er müsse wegen Kör-

perſchwäche ſeiner Stelle als Domprediger entſagen. Insbeſondere hatten wir mehrmals Veranlaſſung, ihn als Gelegenheits-Prediger zu bewundern, und wir beſitzen mehre gedruckte Reden von ihm, welche ſchon hinreichend ſind, um ihm einen höchſt ehrenvollen Platz unter den vorzüglichſten deutſchen Kanzelrednern zu ſichern. Der Raum geſtattet es nicht, dieſes Urtheil durch einzelne Beiſpiele zu beſtätigen. Ganz vorzüglich ausgebreitet war ebenfalls ſeine Wirkſamkeit als Beichtvater. Die unermüdete Thätigkeit im Beichtſtuhle, die er von der Zeit ſeiner erſten Approbation an bewieſen hatte, verließ ihn nicht, und noch in ſeinem vorgerückten Alter war es nichts Ungewöhnliches, ihn im Beichtſtuhle von zahlreichen Pönitenten umringt zu ſehen. Eine Folge hiervon war, daß nicht ſelten am Kranken- und Sterbebettte von ihm geiſtlicher Beiſtand verlangt wurde. Mit aufopfernder Liebe, die Beſchwerniſſe nicht achtend, ſelbſt durch die Gefahr ſeines eigenen Lebens nicht abgeſchreckt, ſtand er den Kranken und Sterbenden zur Seite, als in den Jahren 1812 und 1813 ein ſehr bösartiges Nervenfieber in der Stadt Münſter herrſchte und ſo Manchen hinwegraffte. Hier hatte er häufige Gelegenheit, chriſtliche Wohlthätigkeit zu üben, denn nicht ſelten wurde ſeine Hülfe von der ärmeren Klaſſe in Anſpruch genommen, und er übte ſie im Geiſte des Chriſtenthums, hier wie überall ſich haltend an die Vorſchrift unſeres Herrn: im Stillen Gutes zu thun und die Vergeltung von Demjenigen zu erwarten, Der in das Verborgene ſchauet. Seine Wohlthätigkeit erfuhr außerdem ſo mancher unbemittelte ſtudirende Jüngling, dem er durch monatliche Beiträge zu Hülfe kam, wie ſo mancher verſchämte Arme, der dasjenige, was er zur Beſtreitung ſeiner nothwendigſten Bedürfniſſe brauchte, ſeiner Mildthätigkeit verdankte.

Eben ſo verdienſtvoll war ſeine Wirkſamkeit als academiſcher Lehrer, beſonders im Fache der Paſtoraltheologie. Schloß er ſich im Anfange in dieſem Fache enger an ſei-

nen Lehrer Sailer an, so vermehrten sich doch seine Kenntnisse und Erfahrungen bald so sehr, daß er ganz seinen eigenen Weg verfolgte. Nichts, was die Litteratur ihm für die Erweiterung seiner Wissenschaft darbot, blieb ihm unbekannt, wie gering es auch sein mochte, und noch bis in die letzten Tage seines Lebens sehen wir ihn mit einem wahren Jünglings-Eifer für seine Wissenschaft leben. Bei der innigen Verbindung, in welcher er jederzeit zu seinen Collegen und zu einem sehr großen Theile der Geistlichkeit der Diöcese stand, war es ihm gelungen, eine Menge von Erfahrungen, schwierigen Fällen und sonstiger Bereicherung seiner Wissenschaft zusammen zu bringen, welche man sonst bei einem einzelnen Manne wohl selten vereinigt finden wird. Wenige verstanden es so, wie er, aus Allem und Jedem Nutzen und Belehrung zu ziehen. Seine Vorträge fußten deshalb auch gleichsam auf der Mitte des Lebens, und daraus erklärt sich das einstimmige Urtheil seiner Zuhörer, man könne das, was man von ihm gelernt, meistens geradezu zur Anwendung bringen. Schade würde es sein, wenn dieser Reichthum von Kenntnissen und Erfahrungen für die theologische Welt ganz verloren gehen oder unbenutzt bleiben sollte. Mit der größten Treue und Gewissenhaftigkeit lag er jederzeit seinen Lehrpflichten ob. Seine Vorlesungen und die mit ihnen verbundenen practischen Uebungen waren ihm sein angenehmstes Geschäft, und er zählte sie zu den glücklichsten Stunden seines Lebens. Nur mit inniger Rührung und tiefem Bedauern konnte er bei zunehmender Körperschwäche seine Vorlesungen einstellen und noch im Sommer 1836 suchte er den abgebrochenen Faden seiner Vorlesungen wieder aufzunehmen, bis endlich am Schlusse des Semesters seine Schwäche so zunahm, daß er in das nachdrückliche Verbot seines Arztes, seine Vorlesungen ganz einzustellen, willigen mußte. Vorzüglich lag ihm das Wohlergehen seiner Zuhörer am Herzen; er sorgte für sie als inniger väterlicher Freund und eine große Anzahl

unter ihnen verdankt ihm die Begründung des Glückes und der Zufriedenheit ihres Lebens. Hierbei scheuete er keine Zeit, keinen Briefwechsel, selbst Unannehmlichkeiten ließ er sich dabei gefallen. Für die Studenten der Theologie hatte er aus kleinen, unbestimmten Facultäts-Einkünften neben seiner eigenen reichen Bücherſammlung eine Bibliothek angelegt, welche schon jetzt nicht unbedeutend zu nennen ist. Die Liebe der Studirenden gegen ihren Lehrer gab sich noch im vorletzten Jahre, wo er eben zur höchsten Dom-Prälatur befördert war, durch eine glänzende Fackelmusik zu erkennen. Auch an den Angelegenheiten der Academie überhaupt und an denen seiner Facultät insbesondere nahm er jederzeit den innigsten Antheil, und noch in den letzten Lebenstagen interessirte er sich mit der nämlichen Wärme dafür, als wenn er noch zu ihr gehört hätte, wie er denn auch aus seinen amtlichen Verhältnissen zur Academie niemals förmlich getreten ist. Das Dekanat der theologischen Facultät hat er mehrmals, das Rectorat der Academie einmal, und zwar im Jahre 1828—1829 bekleidet.

Bereits zwölf Jahre hatte er sich dem Lehrfache und dem Dienste der Kirche unausgesetzt gewidmet, als er von Seiner Päpstlichen Heiligkeit Pius VII., höchstseligen Andenkens, im Jahre 1802 zum Dechant des Collegiatstiftes zum heil. Martinus in der Stadt Münster ernannt wurde. Als durch ein Decret des Kaisers Napoleon (aus Smolensk vom 24. August 1812) das am 14. November 1811 supprimirte Domcapitel, insofern es kirchliches Institut war, als wieder ausgenommen von der allgemeinen Suppression der geistlichen Corporationen erklärt und dieses Capitel aus sechs alten Domherren und fünf Priestern der Geistlichkeit des zweiten Ranges in der Stadt Münster zusammengesetzt wurde, erhielt Brockmann ebenfalls eine Präbende in diesem Capitel, und behielt sie bis zum Ende der Fremdherrschaft, wo das neue Domcapitel abgeschafft wurde, und das alte die ihm entzogenen Rechte wieder für

sich in Anspruch nahm, bis endlich durch die Huld Seiner Majestät des Königs von Preußen in Uebereinstimmung mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche das Münsterische Domcapitel, wie es jetzt vorhanden ist, in's Dasein trat. Bei der Errichtung dieses neuen Münster'schen Domcapitels ward ihm 1823 von dem Vollzieher der Päpstlichen Bulle „de salute animarum" des hochseligen Fürstbischofs Joseph von Ermeland Durchlaucht, die vierte Präbende (Praebenda theologalis) verliehen, wodurch er der Domkirche in seiner bisherigen Wirksamkeit als Prediger erhalten wurde. Bei dieser Gelegenheit ertheilte die katholisch-theologische Facultät der Universität zu Breslau ihm und zugleich auch dem Professor Kistemaker die theologische Doctorwürde; der philosophische Doctorgrad war ihm bereits früher von der ehemals bestandenen Universität zu Paderborn ertheilt worden. Es ist nämlich bekannt, daß die Universität zu Münster sich damals an der Befugniß der Ausübung ihrer Privilegien gehindert glaubte, aus dem nichtigen Grunde, weil die Universität nicht inaugurirt war. Zu allgemeinem Bedauern ward er aber 1826 durch ein periodisches heftiges Brustübel genöthigt, als Prediger auszuscheiden, ohne jedoch von seiner gewohnten Thätigkeit im Beichtstuhle und auf der Katheder abzulassen.

Wie er als practischer Geistlicher auf der Kanzel, im Beichtstuhle und am Krankenbette von jeher sich ungemein thätig zeigte, so suchte er auch als Schriftsteller nützlich zu werden. Folgende Schriften sind von ihm im Druck erschienen:

1) Laurentius Scupoli, Art und Weise zu kämpfen. 1793. Uebersetzt.
2) Geistliche Uebungen des heil. Ignatius, aus dem Latein. übersetzt. 1797.
3) Leben des heil. Aloysius, nach Ceparius und den Bollandisten. 1798. Die zweite Auflage ist 1820 erschienen.

4) Handbuch der alten Weltgeschichte. 1800—1803. 3 Theile.

5) Ferdinand Ueberwasser's (Prof. der Philosophie zu Münster) Moralphilosophie. Aus den hinterlassenen Schriften des sel. Verfassers ausgearbeitet und mit Zusätzen vermehrt. 1814—1815. 3 Bände.

6) Die Lehre der katholischen Kirche von der Verehrung der Heiligen, entwickelt und dargestellt von J. M. Sailer, Prof. der Theologie zu Landshut. Mit Genehmigung ihres Verfassers aus dem Latein. übersetzt. 1819.

7) Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres und über die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi. 1826—1829. 5 Bände.

8) Pastoral-Anweisung zur Verwaltung der Seelsorge in der katholischen Kirche, nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters. — Von dem dritten Theile des ganzen auf drei Theile berechneten Werkes, welcher die Lehre von der Verwaltung der Buß-Anstalt in der kathol. Kirche enthält, ist der erste Band: „Die allgemeine Verwaltung der Buß-Anstalt" bereits vor zwei Jahren erschienen und mit Beifall aufgenommen; er ist von dem Hrn. Verfasser seinen geliebten Zuhörern seit dem Jahre 1803, in seiner gewohnten herzlichen Sprache gewidmet. An der Erfüllung seines in der Vorrede gethanen Versprechens, die übrigen Theile bald folgen zu lassen, ward er aber durch den Tod gehindert; indeß befindet sich der zweite Band des dritten Theiles fast vollendet bereits in den Händen des Verlegers, und wird, durch einen Freund des Verewigten vervollständigt, in Kurzem dem Druck übergeben werden.

Außerdem hat der Verewigte, wie schon gesagt wurde, noch verschiedene Predigten bei verschiedenen Anlässen gehalten und einzeln durch den Druck bekannt gemacht. Na-

mentlich verdienen hier genannt zu werden: Verschiedene Synodal-Reden, welche er im Dom in Gegenwart des Hochwürdigsten Herrn Bischofs und seines Capitels, wie es zu Münster zweimal im Jahre, im Frühjahre und im Herbste, gewöhnlich geschieht, in lateinischer Sprache gehalten hat; ferner „Ueber die Vernunftmäßigkeit des Ablasses," eine Predigt, bei Eröffnung des Jubiläums im Bisthum Münster 1826 im Dom gehalten; dann noch eine andere, welche er 1829 zu Sendenhorst hielt, als der hochverdiente Landdechant und Pfarrer Darup daselbst, Ehren-Domherr zu Münster, welcher am 29. November v. J. im 82. Lebensjahre zur ewigen Ruhe eingegangen ist, sein fünfzigjähriges Priester-Jubiläum feierte.

Des Verewigten äußere Lage war überhaupt, wenigstens bis auf die späteren Jahre, glücklich zu nennen und blieb meistens frei von unangenehmen Ereignissen. Mit einer kräftigen Gesundheit, einem heitern, frohen Sinn, der ihn fast nie verließ, ausgerüstet, hatte er schon früh einen ausgebreiteten Wirkungskreis, eine ausgedehnte Verbindung mit gelehrten Männern und hochgestellten Personen und ein allgemeines Zutrauen sich erworben. Bei seiner Berufstreue, seinem Fleiße, seiner innigen Religiösität und wahren Menschenliebe gingen seine Tage sanft vorüber, und das freundliche, offene, muntere Wesen, welches sich noch in die Züge seines Todes mischte, ließen den Gedanken nicht aufkommen, daß man es mit einem siebzigjährigen Manne zu thun habe. Obgleich man in der letzten Zeit seines Lebens aus vielen Aeußerungen und Handlungen schließen mußte, daß er sich kein langes Leben mehr versprach: so sah man ihn doch noch täglich in seiner gewohnten Geschäftigkeit und mit solcher Lust und Liebe seiner Wissenschaft obliegen, daß man zu dem Urtheile versucht werden konnte, es sei ihm der Gedanke des Todes wohl kaum mehr als einem Manne in seinen kräftigsten Lebensjahren in den Sinn gekommen. Eben so frei von allem gelehrten Dünkel, wie von Murrsinn und Laune, war er ein Mann aller Zeit und aller Menschen.

Groß und allgemein war die Theilnahme, als dieſer hochverdiente Mann, der 47 Jahre hindurch in ununterbrochener, ausgezeichneter Thätigkeit dem Dienſte der Kirche und der Bildung der Jugend mit ſo vielem Beifalle ſich gewidmet hatte, zu der hohen Würde eines Domprobſtes befördert wurde. Bei Allen, die am 16. Mai v. J. Augenzeugen ſeiner feierlichen Einführung waren, ſprach ſich eine freudige Rührung unverkennbar aus, und der gemüthliche Mann ſelbſt konnte, gleichſam in dunkeler Ahnung ſeines nahe bevorſtehenden Endes, ſich der Thränen nicht enthalten. Seine ſeit längerer Zeit ſehr geſchwächten Körper- und Geiſteskräfte ließen allerdings nicht mehr viele Jahre für ihn erwarten; dennoch hatte eine im verfloſſenen Sommer zum Beſuche ſeiner Familie gemachte Reiſe ſo vortheilhaft auf ſeine Geſundheit gewirkt, daß man wohl der Hoffnung Raum geben durfte, es werde ihm noch einige Zeit vergönnt ſein, ſich der ihm zu Theil gewordenen Auszeichnung zu erfreuen, und der Kirche und ihren Dienern noch ferner nützlich zu ſein. Allein der Herr, der den Sterblichen die Dauer ihres Erdenlebens beſtimmt hat, fügte es anders. Am 14. Auguſt v. J. bemerkte er während des Mittagseſſens, daß er den linken Arm nicht aufheben konnte. Eine Gefahr ahnte er nicht, und hielt das Uebel nur für die Folge einer Erkältung. Mit ſeinen ihn beſuchenden Freunden und Collegen ſcherzte er ſogar darüber, und wurde nicht wenig überraſcht, als man ihm in paſſender Weiſe vorſtellte, daß er ſich mit den Heilsmitteln der Kirche verſehen laſſen möchte. Als es geſchehen war, freuete er ſich ſehr darüber, und dankte in Anweſenheit mehrerer Freunde ſeinem Beichtvater für die Tröſtung und Beruhigung, die er ihm gebracht habe. Sein Zuſtand ſchien ſich anfangs wenigſtens nicht zu verſchlimmern; man fand ihn meiſtens bei ſeinen gewöhnlichen Studien oder dem Leſen erbauender Schriften, auch machte er noch einige Beſuche und ließ ſich bisweilen bei ſchöner Witterung im Freien herumfahren. Aber das Uebel, wel-

ches ihn befallen hatte, war ein Nervenſchlag, der ſich nun mehrmals wiederholte. An eine Fortſetzung ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit war nun nicht mehr zu denken; aber der heitere Sinn und die Hoffnung baldiger Geneſung dauerten noch unverändert fort. Dennoch bewährte er ſeinen frommen, religiöſen Sinn nicht nur durch eine völlige Ergebung in den Willen des Allerhöchſten, ſondern auch dadurch, daß er wiederholt während ſeiner Krankheit, und noch wenige Tage vor ſeinem Hinſcheiden, mit ſeinem Erlöſer durch den erbaulichen Empfang des Allerheiligſten Sacramentes ſich vereinigte. Da er ſeinen letzten Willen ſchon früher in die Rechtsform gebracht hatte, ſo war er nun mit Gott und der Welt ausgeſöhnt und man fand ſich bei jedem Beſuche einem Manne gegenüber, von dem man urtheilen mußte, daß vollkommener Friede in ſeinem Innern herrſche. Einige wenige Correſpondenzen ließ er ſich durch einen Freund beſorgen, und als dieſer ihn fragte, ob er ferner noch etwas zu wünſchen habe, antwortete er nach kurzem Bedenken: nichts mehr. Nach den Ferien, fuhr er fort, ſehen wir uns, ſo Gott will, wohl und geſund wieder, über mein Befinden werde ich Ihnen entweder ſelbſt ſchreiben oder ſchreiben laſſen. Ungeachtet ihn auch jetzt ſeine gewohnte Heiterkeit noch nicht verließ, ſo fand man ihn doch ſehr leicht gerührt und leicht zu Thränen gebracht. Zuweilen ſtellten ſich noch ganz leidliche Zuſtände ein, welche ſogar ſeiner Umgebung noch einige Hoffnung einflößten, und noch an ſeinem Todestage befand er ſich ſo wohl, daß er eine kleine Geſellſchaft auf den Nachmittag zu ſich einlud. Sein Diener hatte ſich eben entfernt, um ſeinem Auftrage zu genügen, als ein alter Freund zu ihm eintrat, und ihn in ſeinem Seſſel ſchlafend glaubte. Der Freund trat näher, redete ihn an, hob ihm ſcherzend die Kopfbedeckung auf — aber er war entſchlafen. Am 27. September v. J. Morgens 9 Uhr war er ganz ſanft und ohne alle Schmerzen in das Land ſeliger Vollendung übergegangen. Die

Beerdigung mußte über die gewöhnliche Zeit hinaus verſchoben werden, weil man anfangs an der Leiche nicht die geringſten Spuren des wirklichen Todes bemerken konnte. Die irdiſchen Reſte des Verewigten wurden von einem zahlreichen Gefolge aus allen Ständen begleitet: von Seiten der Academie konnte der vorhandenen Ferien wegen zur Verherrlichung des Leichenbegängniſſes nichts geſchehen.

So möge denn der Allgütige dem Hingeſchiedenen in jener beſſern Welt ſein ſegenreiches Wirken lohnen, und der Same des Guten, den er hier ausgeſtreuet hat, dort die reichlichſten Früchte tragen.

Ueber die ſubſtanziale Verſchiedenartigkeit von Naturkraft und Geiſteskraft, von Körper und Geiſt im Menſchen. Von Binde.

1) Es iſt auf dem Gebiete der Philoſophie ſeit Kurzem wieder mehrfach und tiefer die Frage erörtert worden, ob und wie der Menſch als eine Zweiheit verſchiedenartiger Weſen aufgefaßt werden müſſe; und es gehört zu den Anzeichen eines anbrechenden beſſern Tages auf dieſem Gebiete, daß die Philoſophie wieder ernſtlicher um derartige ernſte Frage ſich zu bewegen begonnen, als um manche andere Puncte und Lieblingsthemata des Tages, welche auf die Lebensfrage des Menſchen und des Chriſten nur eine entferntere Beziehung darbieten. Auch hat die neuere Speculation allgemach eine erfreulichere Anſicht über die menſchliche Weſenheit wiedergewonnen und geltend zu machen geſucht, als welche bald ein herber — den Geiſt abſorbirender — Materialismus, und bald ein alles objective Naturleben vertilgender Intellectualismus, und endlich auch ein quiescirender Pantheismus in Umlauf gebracht hatte; und es würde der Zweck dieſer §§. völlig erreicht ſein, wenn ſie Einiges dazu beitrügen, dieſe erfreulichere, lebensfrohere Anſicht mit vermehrter

Bestimmtheit fester zu begründen. Sollte aber auch unser Beitrag in der Aufhellung der Sache an sich weniger bedeutend sein, so wird die hohe Bedeutsamkeit der Sache doch eine erneuerte Beleuchtung und Zusammenstellung der entscheidenden Momente gewiß sattsam entschuldigen, ja auch empfehlen. — Diese hohe Bedeutsamkeit des Gegenstandes bedarf aber wohl hier weniger, als sonst die eines andern wichtigen philosophischen Thema, einer weiten Auseinandersetzung, um für sich das Interesse zu wecken; denn wen könnte die Frage *nicht* interessiren, ob er selber nur einer Species im Thierreich angehöre, und damit allenfalls nur eine glücklich organisirte und ausstaffirte Bestie sei, oder ob er einem Reiche von Wesen (wenigstens zugleich) angehöre, das über alle Naturwesen *der Art nach* und *wesenhaft* hinausliege? ob seine Wesenheit nur Eine Substanzialität oder eine Zweiheit von Substanzen biete? ob im letztern Falle eine *harmonische* und *organische* Einheit dieser Substanzen in ihm zu denken sei, oder eine *unharmonische, desorganisirte*? Es liegt am Tage, daß die gesammte Lebensaufgabe dem Menschen anders erscheinen, daß er auch mit ganz anderer Energie oder Fahrlässigkeit an ihrer Lösung arbeiten werde, je nachdem er so oder anders über sich selber denkt. — Die ganze Philosophie hängt mit ihrer Würde an der Lösung der angeregten Frage.

2) Aber auch alle andere Facultätswissenschaften, außer der Philosophie, namentlich die Medicin, Jurisprudenz und Theologie stehen mit ihrem innersten Werthe wesentlich in engster Relation zu dem Resultate der angeregten Untersuchung. — Die *Medicin* deßhalb, damit sie auf demjenigen Gebiete, welches sie in jüngster Zeit so lebhaft und mit so großem Erfolge bearbeitet hat, auf dem Gebiete der *vergleichenden Anatomie*, und in der *Psychiatrie*, nicht in eine gänzliche Verrückung ihres Zielpunctes gerathe, und erst recht zerstörend wirke, wo sie grade für die erfolgreichste Wirksamkeit sich Bahn gebrochen. Viel

zu viel erwartete derjenige von ſeiner vergleichenden Anatomie, der mit vorab feſtgeſetztem Urtheile auf ihrem Gebiete die ganze Verſchiedenheit und Einerleiheit zwiſchen dem Thiere und dem Menſchen ermitteln will, falls der Menſch außer ſeiner Thierheit noch ein weſenhaft Anderes iſt, woran keine Anatomie ihn auch nur führen kann; er verliert grade da die wahre Anſicht vom Menſchen, wo er ihr am nächſten gekommen iſt, dann ſicherlich für immer und unvermeidlich; und ſollte wohl ſolche auf dem Wege der bloßen vergleichenden Anatomie ſo feſtgebannte Anſicht vom Menſchenweſen — die dann ganz einſeitig und falſch wäre, — für den Arzt und diejenigen, die er behandelt, ohne die verderblichſten Folgen bleiben können? Kurz, die Beſtimmung der Aufgabe der vergleichenden Anatomie iſt nur möglich, und ihr realer Werth gänzlich abhängig davon, wenn man darüber zunächſt im Reinen iſt, ob die Vergleichung des menſchlichen mit dem thieriſchen Organismus auch nur je hoffen laſſe, an die Weseneinartigkeit und Weſenverſchiedenartigkeit zwiſchen Thierheit und Menſchheit zu gerathen. Die Pſychiatrie, die Seelenkrankheits-Heilkunde wird wiederum ihre Aufgabe nur einſeitig und falſch erfaſſen und löſen, und ſich vor Störungen auf einem ihr ganz fremden Gebiete — was dem Seelſorger eher anheimfiele — hüten können, wenn ſie wiederum Entſchiedenheit darüber zu Grunde hat, ob die ſ. g. Seelenſtörungen das ganze Gebiet der geiſtigen Krankheiten einnehmen, oder ob es Krankheiten und Störungen eines höhern Principes im Menſchen geben könne, ob es ein ſolches ganz anderes höheres Princip gebe, woran alle ärztliche Behandlung nicht reichen kann, wornach ſie nicht einmal ihre Einwirkungen erſtrecken darf. Ja ſchon unmittelbar erſcheint alle Medicin ganz anders, wenn ſie ſich in bloße Beziehung auf einen weſentlich nur thieriſchen Organismus ſetzt, ganz anders, wenn ſie ſelbſt eine Beziehung dieſes thieriſchen Organismus auf ein anderartiges Geiſtesweſen im Menſchen vorausſetzt, und dar-

nach ihren innern Werth ermißt, während sie dort beim preiswürdigen Handwerk stehen bleibt.

3) Je nachdem der Mensch als bloßes Glied in der Reihe der Naturwesen aufgefaßt wird, und allenfalls als deren Schlußstein auf unserm Planeten, oder als ein Wesen, das mit seinem andern Theile wesentlich über aller Natur da steht, wird auch alle Rechtswissenschaft so sehr in ihrem ganzen Wesen umgeschaffen, daß sogar die Grundbegriffe derselben von Recht und Gesetz und deren Verhältniß andere werden. Im erstern Falle erscheint der Mensch — und er allein — als ein entartetes Thier, das außer dem Naturgesetze nun an ein unnatürliches Gesetz gebunden werden muß, damit das physische Wohl Aller gerettet werde; das Gesetz erscheint dafür als die erste physisch nothwendige Bedingung, und alle Rechte der Einzelnen stammen dann aus dem Gesetze, das selbst keine höhere Weihe hat, als die durch das physische, allgemein gewollte Wohl; im andern Falle spricht primitiv das Menschenwesen als Geist seinen Anspruch auf Selbstständigkeit aus, der Rechtsbegriff ist dann primitiv real, und Gesetz und Leben unter dem Gesetze ist das Zweite, und ist um des Rechtes willen da; Gesetzgebung und alles Staatenleben hat dann wieder höhere Basis und Weihe, aber auch in unzählig vielen Dingen andere Richtung. Um nur Eine hervorzuheben: Kann der Mensch nur angesehen werden als die höchste thierische Durchbildung, als die „Blüthe des Naturlebens," so steht der Staat als oberster Regulator aller Interessen da, der mit Gewalt sie alle — wenn auch noch so weise beherrscht und leitet; es gibt dann keine von ihm verschiedene Kirchengewalt und keine Kirche mit selbstständiger Basis und Haltung; alle Religion ist dann nothwendig Staats-Religion, und der Staat darf und kann keine andere zulassen. Ist aber der Mensch als Individuum und als geistiges Wesen im Unterschiede von aller Thierheit höher gestellt mit einem eigenthümlichen Personenwerthe,

den er ſelbſtſtändig behaupten und erheben ſoll: dann gibt es in allen Individuen der Geſellſchaft ein inneres Heiligthum, das keine Staatsgewalt verletzen, noch weniger vernichten, ja gerade als Zwangsgewalt nicht einmal reguliren, höchſtens nur innerhalb gewiſſer (ſeiner) Schranken einzwängen darf; dann gibt es von der äußern Gewalt unabhängige und unabhängig zu erhaltende Gewiſſens-Intereſſen, die noch wohl für alle Individuen einen geſelligen Verband zu ihrer eigenen Förderung nothwendig machen können, nie aber eine geſellſchaftliche Zwangs-Gewalt nach der Art, wie die Staatsgewalt ſie darſtellt: kurz: dann gibt es eine reale Baſis und ein reales Gebiet für eine Kirche in weſentlicher Verſchiedenheit vom Staate; und ſtatt in weſenhafte Einheit zuſammenzufallen, treten ſie vielmehr in die Einheit eines freundnachbarlichen Verhältniſſes, das ſelbſt da nicht aufhört, wo auf Grund hiſtoriſcher Entwicklungen Staats- und Kirchenoberhaupt in einer und derſelben phyſiſchen und moraliſchen Perſon repräſentirt erſcheinen.

4) Wie ſehr ferner die Theologie in allen den Menſchen ſo hoch intereſſirenden Fragen bei der Auffaſſung der menſchlichen Natur in ihren weſenhaft verſchiedenen Factoren intereſſirt ſei, bedarf gar keiner Erörterung, und ergibt ſich jedem von ſelbſt, der einerſeits auf den engen Verband der Theologie mit der Philoſophie und Speculation im Allgemeinen achtet, in deren letzterer die Auseinanderhaltung von Geiſtes- und Naturkraft die Grundbedingung allen glücklichen Fortſchrittes iſt, und andererſeits unmittelbar nur an Unſterblichkeit, wie an Schöpfung, und Abfall nach der Schöpfung und an Erlöſung denken will, worüber ſich entweder kein klarer Gedanke denken oder doch nicht wiſſenſchaftlich feſthalten läßt, wenn man nicht vorher mit der Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Natur im Reinen iſt; wie dagegen alle jene Puncte betreffenden wichtigern Religionswahrheiten mit viel mehr Lebhaftigkeit und Freudigkeit feſtgehalten werden, ſobald man in dieſer wiſſenſchaftlichen Erörterung dafür die na-

türlichen Anhaltpuncte gewonnen und sicher und klar erkannt hat. Ja sogar, wie Dr. Pabst in den „Janusköpfen" treffend genug hervorgehoben hat, so steht es historisch fest, daß selbst die Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt — die höchste Aufgabe der Philosophie als natürlicher Theologie — sich immer darnach und nach der Art und Weise gestaltet, ob man und wie man sich ein Verhältniß der Einartigkeit oder Verschiedenartigkeit von Natur und Geist gedacht; daß z. B. da, wo man den Geist im Materialismus austrieb, wie im Systeme des Hobbes und der gallicanischen Encyclopädisten, auch die Idee Gottes schwindet, und Naturalismus und Atheismus auflebt — wobei nur der Gedanke noch tröstlich geblieben, daß der Materialismus durch all sein Rebelliren und Tumultuiren nur zu dem Resultate mitwirken mußte, daß im Menschengeschlechte die Menschenwürde zur allgemeinern und lebhaftern Anerkennung gelangte, um so sich selbst zu ertödten, nachdem er Dämme durchbrechen geholfen, welche vielfach der Behauptung individueller geistiger Persönlichkeit und individuellen Personenwerthes schroff entgegengestanden; — daß dagegen, als der Materialismus trotz aller seiner Anstrengungen in sein übertünchtes Grab gesunken, und wenigstens vom wissenschaftlichen Kampfplatze vertrieben war, und nun (durch Kant und Fichte) der Geist als Ich die Natur verschlungen, der Spiritualismus und Intellectualismus in seiner Einseitigkeit und Alleinherrschaft die Natur mit ihren Ansprüchen an Realität verflüchtigt hatte, wiederum für Gott kein Raum und keine Geltung blieb, als nur in einem idealen Bilde; daß hinwiederum, wo Geist und Natur zwar als verschiedene Namen oder auch Dinge dastehen, ohne wesenhafte und substanziale Entgegensetzung, vielmehr nur als Ausdrücke (Erscheinungen) einer Einheit, wie bei Schelling und Hegel, sofort der Pantheismus da ist. Dort geht über dem jedesmaligen zweiten creatürlichen Factor auch Gott verloren, hier fällt er mit ihrer Ein-

heit in dieſelbe ein: das All wird Gott, Gott das All. So vielfach, ſo bedeutſam zeigen ſich beim erſten Anblicke die Conſequenzen der Anſicht, die man vom Menſchenweſen faſſet und feſthält; denn wie weit derartige Conſequenzen ſich überall hin verzweigen, das nachzuweiſen, liegt ganz außer dem Bereiche unſerer diesmaligen Abſicht, obwohl wir durch das Geſagte andeuten wollten, daß die Durchführung dieſes Punctes zu einer fruchtreichen Arbeit ſich geſtalten ließe.

5) Wir erheben die Frage nach Zweiheit verſchiedenartiger Subſtanzen, nach Körper und Geiſt in ſubſtanzialer Heterogenität, nur in Beziehung auf den Menſchen, ſowohl weil ſie in dieſem jenes unſer nächſtes Intereſſe anſpricht, als auch, weil man über die Einheit der Subſtanzialität im Thierreiche (dem Menſchen gegenüber) lange und eben ſo ſehr im Reinen iſt, als über die ſubſtanziale Einheit des Weſens und Lebens der Pflanze; ſogar glaubt ja der Naturalismus und Materialismus grade dadurch die Annahme eines ſubſtanzialen (ſelbſtſtändigen) Geiſtes neben dem thieriſchen Körper am ſicherſten zu vernichten, daß er zeigt, wie das Menſchenleben nur nach Art des Thierlebens ſich entwickelt und abſpinnt. Um fernern Mißverſtändniſſen vorzubeugen, bemerken wir aber auch noch ſogleich, daß in unſerer Frage der Körper nicht als bloße Maſſe und als an ſich todte Materie gedacht werde, ſondern als ein animaliſch beſeelter Körper, ſo daß darin der Complex der Thierheit im Menſchen ausgedrückt ſein ſoll. Eben darin liegt nun auch der Grund, warum wir lieber den gegenſätzlichen Ausdruck Geiſt und Körper, als den andern brauchten: Leib und Seele; denn obwohl man dem Thiere auch eine Seele beimißt, ſo pflegt man doch noch viel eher den Geiſt im Menſchen auf eine thieriſche Seele zurückzuführen, als dem Thiere einen Geiſt beizumeſſen. Unſere Frage wird alſo beſtimmter dieſe: Sind wir genöthigt, in dem Menſchen außer ſeinem thieriſch belebten (beſeelten) Körper auch

einen davon spezifisch verschiedenen Geist als andern substanzialen Bestandtheil seines Wesens anzuerkennen? Und nur dasjenige System nennen wir Dualismus, worin solche Dualität der Substanzen im Menschen gelehrt wird *); Monismus dagegen dasjenige, welches nur Eine Substanz als menschliche Wesenheit annimmt, sei er nun Materialismus und Naturalismus, oder Spiritualismus und Intellectualismus. — Denjenigen Materialismus aber (den eines de la Mettrie), welcher den Menschen nur zu einer mechanisch bewegten Maschine macht, und die thierische Seele im Menschen sogar um ihre Geltung bringt, werden wir gar nicht berücksichtigen, so wenig als die längst veraltete Cartesianische Ansicht, wornach auch die Thiere nur seelenlose Automaten sind, die alle ihre Bewegungen nur nach mechanischen Gesetzen verrichten und gemäß den äußern Impulsen, ohne daß z. B. an eine Begierde nach Etwas dabei recurrirt würde. — Noch ist zu bemerken, daß es einen scheinbaren Dualismus gibt, welcher wahrhaft nur Monismus ist, wonach nämlich Geist und Natur zwar himmelweit verschiedene Wesen und die Principe ganz verschiedenartiger Erscheinungen sind, so jedoch, daß sie selbst nur das Doppelgesicht der hinter ihnen versteckten monadischen Einheit bilden, die als Indifferenz zwischen beiden eben so sehr die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen, ja auch des Seins und Nichtseins ist; damit haben wir es hier nicht zu thun.

6) Soll überhaupt auf philosophischem Gebiete — und nicht bloß auf dem Gebiete einer positiven und aus

*) Außer diesem anthropologischen Dualismus gibt es freilich noch mehrfachen andern Dualismus, z. B. einen metaphysischen, kosmologischen, theologischen, je nachdem man an Zweigliedrigkeit denkt, im Verhältnisse des Erkennens zu einem Erkannten, der Welt zu Gott, eines guten zu einem bösen Urprincip, oder beide Glieder monistisch in Einheit aufgehen läßt. Es ist bemerkenswerth, daß das Aufheben der Zweigliedrigkeit der philosophischen Hauptaufgaben alsbald allgemeiner wird, wo es in Einem Puncte erfolgt ist.

übernatürlichen Quellen ſchöpfenden Theologie — die Frage mit Gewißheit beantwortet werden können, ob der Menſch aus zweien verſchiedenartigen Subſtanzen beſtehe, dann kann man in der Beantwortung der Frage allein ausgehen von äußern und innern Thatſachen, um vermittelſt des Begreifens derſelben aus ihrem Grunde zur Beſtimmung zweier ſo entgegengeſetzter Gründe — Urſachen, Kräfte — (oder Subſtanzen) im Menſchen zu gelangen, als zu den einzigen zureichenden Gründen der Möglichkeit jener Thatſachen oder Zuſtände. Philoſophiſch erkennen wir alle Subſtanzialität nur vermittelſt der Erſcheinungen, und Kräfte nur vermittelſt der Thatſachen, die aus ihnen herfließen und von uns aus ihnen begriffen werden müſſen; wir ſetzen dies als ausgemacht voraus. — So lange eine Kraft ihre Wirkung nicht in unſere Erſcheinungswelt überſetzt, iſt ſie — in der philoſophiſchen Anerkennung — für uns gar nicht da; und ſo lange die Art dieſer Wirkungen nichts Verſchiedenes und Verſchiedenartiges oder Heterogenes bietet andern Wirkungen anderer Kräfte gegenüber, ſo lange fehlt es uns an aller Befugniß, auf verſchiedenartige oder heterogene Kräfte zurückzuſchließen. Die nähere Frage iſt alſo dieſe: „Laſſen die äußern und innern Thatſachen um den Menſchen, an und in ihm den Schluß zu, und nöthigen ſie gar zu dem Schluſſe, daß im Menſchen zwei verſchiedenartige Subſtanzen oder Kräfte, kurz zwei Weſenheiten in Verbindung daſtehen, wie man ſie mit den Worten (belebter) Körper und Geiſt bezeichnet?“ — Das in Frage ſtehende Schließen iſt ſeiner Natur nach nicht das logiſche und analytiſche, ſondern das metaphyſiſche und ſynthetiſche, einzig und allein vollzogen nach dem metaphyſiſchen Grundſatze: „daß Alles ſeinen guten oder zureichenden Grund habe.“

Unter den Thatſachen um den Menſchen, an und in ihm ſind für unſern Gegenſtand diejenigen vorzüglich zu beachten, welche man die innern oder pſychiſchen Zu-

stände nennt, weil in diesen jedenfalls der Grund für die Annahme eines Geistes als eines besonder-artigen Wesens gelegen sein muß, und die beseelte Körperlichkeit des Menschen von selbst schon außer Frage steht, wo man vom Menschen spricht; auch bietet der körperliche Organismus des Menschen zwar wohl einen künstlichern und feinern Bau, und überhaupt größere Vollkommenheit dar, aber dennoch steht der Mensch mit diesem unstreitig und wesentlich im Thierreiche, so zwar, daß von diesem aus noch weniger auf ein supra-animalisches Wesen geschlossen werden kann, als von allen Erscheinungen der Thierwelt auf Dualität des thierischen Wesens; und wenn des Menschen psychisches Leben, oder die gesammte Reihe seiner innern Lebenszustände eben so leicht und sicher sich auf das thierische Seelenleben zurückführen läßt, wenn auch nur auf ein sublimirtes, dann wird es sicher an allem Grunde gebrechen, dem Menschen eine Zweiheit der Substanzen beizulegen, die man dem Thiere schon längst und so allgemein abgesprochen hat, daß wir darüber keine Sylbe mehr zu sagen haben.

7) Das Gesetz und Princip des psychischen (Seelen-) Lebens im Menschen gehen sichtbar auf eine große Strecke denen des thierischen Seelenlebens parallel zur Seite; und wenn die vergleichende Anatomie und Physiologie irgend eine Wahrheit in helles Licht gestellt haben, dann ist es die hier angezogene; und wie nun im Thierleben volle Harmonie und Abhängigkeit im Innern sich darstellt mit und von seiner körperlichen und organischen Bildung, und man daher im Thiere nicht minder, als in der Pflanze*), nach dem Gesetze der Sparsamkeit

*) Diejenigen, welche noch die Ansicht hegen, daß das Thier eine Zusammensetzung aus Leib und Seele als aus zwei verschiedenen Substanzen sei, und nicht Eine Substanz, die aber eine körperliche und geistige Seite, eine räumliche und zeitliche, äußere und innere Erscheinung bietet, diese mögen bedenken, ob sie nicht, da sie doch bis an das Pflanzenreich diese Dualität ausdehnen müssen, nicht auch in der Pflanzenwelt noch die

in der Annahme von Principien nur Eine Naturkraft ausgedrückt und lebend und wirkſam finden kann: ſo hat man nun auch beim Menſchen es ſo faſſen wollen, und ſich die Sache ſo gedacht, „der Leib ſei die räumliche Seele, die Seele der bloß zeitlich manifeſtirte Leib.“ Und in ſo fern der Menſch ein ſinnliches und thieriſches Weſen iſt, ſei er das auch in höchſter Durchbildung, läßt ſich auch unbedenklich über ihn und muß über ihn grundſätzlich daſſelbe denken; aber auch nicht weiter; das bemerke man ſich wohl; und wenn im Menſchen dann eine Subſtanzialität anerkannt werden muß, die (theoretiſch und practiſch) erhaben über alle Naturſubſtanz einen Gegenſatz gegen ſeine geſammte ſinnliche und thieriſche Natur bildet: dann iſt damit dem Monismus und jedem beſtialiſirenden Syſteme in der Anthropologie der Stab gebrochen, und ſo gewiß der Dualismus der Subſtanzialität von Geiſt und Natur im Menſchen ſicher geſtellt, als in der natürlichen Theologie der Dualismus zwiſchen Gott und Creatur, und in der poſitiven Theologie der Dualismus zwiſchen Gott und Teufel, welche jedesmaligen zwei Glieder keine Vernunft in einer höhern Einheit der Subſtanzialität auszugleichen vermag. — Und dann iſt es zum Erbarmen anzuſehen, wie Manche es ſo gewaltſam verſucht haben und noch verſuchen, mit welchem Eifer ſie nach dem Bewähr ihrer präoccupirten Anſicht haſchen, ſolche thieriſche Einheit und Alleinheit im Menſchen feſtzuhalten? Warum denn mit ſo viel Gewalt und Eifer hier nach ſol-

---

Lebenskraft der Pflanze von ihrer Materialität (der Subſtanz nach) mit gleichen Gründen behaupten müßten, und ob ſie nicht ferner bei einiger Conſequenz dieſelbe Dualität auch in die geſammte lebloſe Körperwelt hinüberſpielen, und die körperlichen Kräfte ſubſtanzial verſchieden von den Körpern und der Materie denken müſſen, z. B. die Schwere vom Eiſen, die magnetiſche, electriſche Kraft ꝛc. von deren Träger, obwohl die Natur ſie unzertrennlich verknüpft und deren Einheit ſo laut und permanent erklärt hat, als dies denkbarer Weiſe nur möglich war; und dann mögen ſolche ſich fragen, ob auch in ihrer Annahme irgend Vernünftigkeit und nicht die abſoluteſte Willkühr und damit Bodenloſigkeit liege.

cher Einheit ringen, die uns nur zu durchgebildeten Bestien macht, und die Zweiheit in der Substanzialität aufheben und negiren, die allein uns über die Bestien erhebt, uns Wesenwürde und innern Thatenwerth möglich macht und sichert? Ein hohes practisches Interesse kann doch dabei nicht leitend sein; und doch scheint auf der andern Seite solcher Eifer und seine Gewaltthätigkeit aus theoretischem Interesse am wenigsten begreiflich; nur das allerniedrigste practische Interesse macht dies begreiflich, und das kann freilich im Bunde mit Vernunft-Blindheit weit führen, selbst dazu, daß man auch das vollkommen Unmögliche nun als vollkommen möglich und leicht überspringt, wie Günther sagt („Janusköpfe" S. 292): „Ist aber das „(vernünftig) Unmögliche, wenn auch nur in Einigen, „(unvernünftig) möglich geworden, dann schwätzen es „wohl Tausende nach, bis der Hanswurst auf der Bühne „der Speculation erscheint, und mit Hülfe eines Pudels, „der schreiben, lesen und rechnen gelernt*), das specu„rende Publicum in seiner erlogenen Persönlichkeit genial „persiflirt — und — was das Schönste an der ganzen „Büffonerie ist, dafür grandios applaudirt wird, bis der „Vorhang fällt, und das Orchester das Lied von den sie„ben Todsünden mit türkischer Musik von der Gesammt„masse instinctartig accompagnirt anstimmt:

„Komm, laß uns Vieh sein,
„Und bei Lust und Fressen,
„'s Denken vergessen."

8) So weit als die Thierheit im Menschen, so weit reicht ebenfalls die substanziale Einheit von Leib und Seele, so weit ist auch der Mensch Natur und Naturwesen, und steht er im Naturleben, und als Geist nicht (der Art nach) höher, wie hoch er auch als Thierwesen über alles Andere hinausragen mag. Und wie weit reicht denn die Thierheit, oder allgemeiner der Naturantheil im Menschen?

*) Nach Art jenes Möpschens, das ein süddeutscher Monarch von wegen dessen Fertigkeit den Professor Mohr genannt.

Die Eine und große Natur läßt ſich denken und man muß ſie ſich denken als begriffen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Bildungen, die ſie aus ihrem Schooße nach allen Abſtufungen im beſtändigen Kreislaufe gebiert, unterthan dem Geſetze der phyſiſchen Nothwendigkeit und wirkſam durch Zeugung in dem großen geſchlechtlichen Gegenſatze ihrer Glieder, indem ſie bei der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit aller ihrer einzelnen Gebilde gar nicht leben, beſtehen und ſein könnte, ohne im ſteten Kreislaufe von Werden und Vergehen — in dieſen Widerſprüchen von Sein und Nichtſein — ſich fortzuſetzen. Grade aber, weil ſie in all ihrem Leben dem Geſetze der Nothwendigkeit unterthan wirkt, zeigt ſie ſich in jeglicher Regung und Veränderung ihrer Glieder gänzlich abhängig und geleitet von äußeren Sollicitationen derſelben, weder unabhängig von Sollicitationen ſelbſt, noch auch irgend unabhängig von der Beſtimmung durch dieſelben; und umgekehrt zeigt ſich im Gebiete der geſammten Einen Natur deßhalb die Nothwendigkeit als ihr Geſetz. Das Leben der Natur und in ihr iſt damit auch an organiſche Gliederung, an Organiſation gebunden, und das Lebensziel in ihr, wodurch ihre wahre Einheit in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit (als Organismus) zuſammengehalten wird, beſteht dann nothwendig darin, theoretiſch: ſich zu wiſſen, practiſch: ſich zu behaupten; jenes, indem ſie ihre Erſcheinungen anſchauend erfaßt, dieſes, indem ſie durch Emanation ſich erneuert, ſich bei ihrem Vergehen (in einem Gliede) wiederfindet im Werden (im andern Gliede); beides aber erreicht ſie nicht realiter in demſelben Gliede, vielmehr, wie ſie nur um ihre Erſcheinung weiß, in ſubſtanzialer Geſchiedenheit des anſchauenden und des angeſchauten Theiles, ſo auch zeugt ſie in ſubſtanzialer Trennung des Gezeugten und Zeugenden. Die nur gleichartige Naturzeugung, generatio aequivoca, iſt der ausführlichſte Beleg ihres nothwendigen, geſetzlichen und gänzlich relativen Wirkens. —

Die Naturkraft als Thierheit reicht nun im Menschen — „dieser s. g. höchsten Blüthe des Naturlebens" — grade so weit, als die Abhängigkeit seiner gesammten körperlichen und psychischen Thätigkeit (oder eben so richtig: seiner Reactivität) von äußern Erregungen und Sollicitationen; und weiter kann sie nicht reichen. Das, wie bemerkt, ist der durchgreifende Characterzug in aller Natursubstanz und ihrer Wirksamkeit im Naturleben, daß alle ihre Thätigkeit nur Reaction ist, sie allesammt also erst geweckt wird durch Sollicitation, und dann sofort eine nothwendig bestimmte ist; und die Thiersubstanz und theilweise die vegetabilische Substanz unterscheidet sich von der anorganischen Natursubstanz darin nur in so fern, daß die Sollicitation des thierischen Organismus zunächst auch von seinen innern Theilen ausgehen kann, die dann freilich wieder von andern innern oder äußern Theilen sollicitirt sind, bis der Ausgang grade (die erste Erregung) in ein ihm Anderes fällt, und wäre dies auch nur in Luft und Licht. — Dann aber läßt sich die Grenze der Naturkraft (Natursubstanz) im Menschen genau bestimmen, also auch, wo die Thierheit im Menschenwesen endet, und eben so bestimmt dann seine anderartige Substanzialität ihr gegenüber erfassen. So weit nämlich die Organisation des Körpers bedingend und bestimmend ist für seine körperlichen und psychischen Actionen, so weit reicht sicher seine Thierheit und Animalität; und alles, was damit in ihm auf gleiche Linie gestellt werden kann wegen seiner Gleichartigkeit, gehört dann in dieselbe Sphäre.

9) Die unterste Klasse der psychischen Zustände des Menschen ist so enge in seine körperlichen Zustände verwachsen, daß man hier eben so große Mühe hat, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen, als der Naturhistoriker sie auch hat bei allen Uebergängen der Arten, der Geschlechter und selbst der Reiche der Natur von einem in's andere. Alle Erregung der menschlichen Kräfte von Außen her ist aber für das psychische Gebiet sicher genug Erregung der

Sinnesorgane, deren Affection, die in ihrer ersten erkennbaren psychischen Form zur Empfindung wird, oder doch durch die erste Reactivität dahin durchgebildet wird; und auf diesem Wege kommt es durch fortwährende Erregung im Gebiete des Erkennens zu Wahrnehmungen, Anschauungen, sinnlichen Vorstellungen; im Gebiete des Fühlens zu angenehmen und unangenehmen Zuständen, zu sinnlicher Lust und Unlust; im Begehren zu Begierden, Verlangen, Abscheu, Widerwillen ꝛc.; und die so erregten thierischen Lebenszustände, diese psychischen oder Seelen-Zustände, prägen sich immer voller und reicher aus, 1) je höher das thierische Wesen im Gesammtgebiete der thierischen Wesen steht, und 2) je weiter seine Ausbildung auf dem einmal betretenen Wege fortgeschritten ist; und sie erhalten daher ihre höchste Vollendung grade im entwickelten Menschenwesen, wegen seiner vollendeten Organisation; — in den niedrigsten Regionen des Thierreiches, an der Grenzscheide zwischen Thierreich und Pflanzenreich, im Polypen z. B., und noch lange diesseits derselben z. B. im Wurm, kommen wegen kaum begonnener thierischer Organisation und thierischer Organbildung, von allen jenen Dingen kaum schwache Analoga vor; in den höhern Stufen und Organisationen des Thierreiches treffen wir aber auch schon die fünf Sinne, wie beim Menschen an, ein Anschauen durch dieselben, auch ein Haften der sinnlichen Bilder oder Vorstellungen, und mannigfaltiges Zusammenfließen derselben zu bewußtlosen Träumen, die wir einer sogenannten Einbildungskraft beimessen; — auch gehen wir wohl nicht zu weit, wenn wir eine Art von Schematismus der Einbildungskraft im Thiere denken, Sinnbilder der angeschauten Arten, welche im Menschen ihre Durchbildung erreichen in den empirischen Begriffen; — ist ja das Schematisiren der Einbildungskraft im Grunde nur ein Fallenlassen einzelner individueller Bestimmtheiten der angeschauten Dinge,

und ein variirendes Festhalten anderer, das ganz der Schwäche wie der Nothwendigkeit angehört!

10) In dieser Region des Theoretischen ist im Menschen selber wieder an die Vollkommenheit des Organs die Vollkommenheit der zugehörigen Zustände gebunden, an ein gutes Auge leichtes und sicheres Sehen, an ein gutes Ohr ein sicheres feines Gehör; Fehler am Organe sind Beschränkungen, Hemmungen, ja auch vollendete Hindernisse der entsprechenden psychischen Zustände; ihre Hebung macht daher diese wiederum möglich und wirklich; und eher kommen äußere Apparate dem schwachen und leidenden Organe zu sicherem und leichtem Sehen und Hören zu Hülfe, als daß der Blinde aus innerer Kraftanstrengung sähe und der Taube so hörte. Auf diesem theoretischen Gebiete ist im Menschen durchgängig der psychische Zustand parallel dem physischen, und das beschränkt sich nicht bloß auf das Anschauen durch die Sinne, sondern zieht sich hindurch durch das Anschauen der Einbildungskraft, durch das Gebiet des Gedächtnisses und der Phantasie. Wir brauchen diese allbekannten Thatsachen nicht durchzuführen; wir erinnern nur an den bedeutenden Einfluß, den die Gehirn- und Nervenbewegungen auf die Association der Vorstellungen, auf den Fluß der Erinnerungen, auf die Farbe, die Fülle und den raschern Wechsel der Dichtungen ausüben, und zwar alles um so mehr, je weniger Absicht und Wille darein sich mischen; ein Einfluß, der bekanntlich eine ganze und umfangreiche mechanische Erklärung der Reproduction der Vorstellungen, ja eine ganze mechanische Psychologie zur Folge hatte, und noch immer anerkannt werden muß, wenn man in dieser das Wahre vom Falschen unterscheiden, und nicht eine Menge unwidersprechlicher und täglicher Thatsachen eigensinnig und thöricht wegläugnen will. Man geht auch hier kaum über die Grenzen vernünftiger Induction hinaus, wenn man es zu diesem Gebiete rechnet, daß der Mensch sich empirische Begriffe bilden kann und bildet; und wie

die Natur dann überall aus ihrer chaotiſchen unkenntlichen Maſſe ſich in ſtreng geſonderte Individuen ausbildet, ſich in einer Vielheit der Individuen ausdrückt und ſo den Umfang der empiriſchen darſtellt, deren Real-Begriff; ſo erreichte die Natur auf ihrem Culminations-Puncte oder im Menſchen dann den Inhalt der empiriſchen Begriffe, den Ideal-Begriff als Faſſung und Vorſtellung jener Realität; die materialiſirende Natur urtheilt dann quasi obiective, ſich individualiſirend, die pſychiſche Natur-Seite quasi subiective, im Menſchen ihre individua ſtellend unter den allgemeinen formalen Begriff; und wie dann die Natur unterhalb des Menſchen ſchon zur Stimme, zum Tone und Geſange kommt, ſo käme ſie nun auch im Menſchen zu Worten, zur Sprache und zur Muſik.

Alles dieſes iſt nur einfache Folgerung daraus, daß die pſychiſche Thierheit im Menſchen ſo weit reicht, als die Abhängigkeit ſeiner pſychiſchen Zuſtände von äußern Einwirkungen auf ſeine Organiſation. Das Delirium der Geiſteskranken, der Traum der Schlafenden, das wilde Phantaſiren der Halb-Betrunkenen, das enthuſiaſtiſche Schwärmen der Fanatiker, das Hellſehen und Doppeltſehen und Viſioniren der natürlich und künſtlich Magnetiſirten, und das ganze Agiren der Somnambulen — alle dieſe Dinge, und was ihnen gleichartig iſt, ſind geleitet und regiert durch das organiſche Nervenleben, und drücken um ſo entſchiedener und gewiſſer nur Naturleben, und zwar abnormes Naturleben aus, je mehr in ſolchen Zuſtänden das Selbſtbewußtſein und die Selbſtmacht zurückgedrängt ſind, und als alle Mittel und Urſachen ihrer Erregung dem Naturgebiete anheimfallen.

In vielen ſomnambulen Köpfen, die ſich noch überdies für weiſe Seher in philoſophiſchen Fragepuncten halten, ja auch in unſern Tagen mehrfach als ſolche geprieſen werden, ſtehen zwar mehrere der angedeuteten Phänomene in gar hohem Range und die betreffenden Perſonen in gar

großem Respecte, so daß es nicht selten ist, daß magnetisirte Personen, welche in ihren Visionen mit den Geistern, nicht bloß in der Menschenwelt, sondern auch im Monde Umgang haben, als übernatürlich begnadigte, und mindestens als heilige Geister gelten. Auch Franz von Baader stellt diese Dinge in die Mitte des Geisteslebens. Er ist der Meinung, die der Apostel Paulus übrigens nicht getheilt zu haben scheint, der Mensch habe ursprünglich ein unmittelbares Schauen des Wesens der Dinge gehabt, das nur noch im poetischen Spiele des Traumlebens als Vorübung des ewigen Lebens, und besonders in den Erscheinungen des Somnambulismus zum Durchbruche komme. Aber wir meinen mit Dr. Pabst („Janusköpfe" S. 79): „Es ist auffallend und verdrießlich, wie in un„serer Zeit sich grade diejenigen Naturphilosophen, die „auf christlichem Grund und Boden stehen, vom Traume „necken und täuschen, und ihre Speculation von demsel„ben assimiliren lassen. Das poetische Spiel des „Traumlebens eine Vorübung des ewigen Lebens! ach, „daß Gott erbarme! Im Somnambulismus ein unmittel„bares Schauen des Wesens der Dinge, in demjenigen „Augenblicke, wo das Licht und Selbstbewußtsein des „unsterblichen Geistes gebunden und verschlungen ist vom „magischen Lichte des niedern Naturbewußtseins, den ar„men Kranken als im Verkehr mit dem Jenseits und der „Geisterwelt betrachten, welche Verkehrtheit." — Diese Verkehrtheit celebrirt auch Bekkers an Fischer, S. 83 in der Schrift: „Ueber Goeschels Versuch ꝛc."

*) Es ist bekannt, daß der nächste Grund der s. g. Seelenkrankheiten in einem krankhaften körperlichen Zustande liege, mit dessen Beseitigung auch jene, in der Regel wenigstens, verschwinden. In jenen Delirien der Seelenkranken zeigt sich nun auch das empirische Denkvermögen abnorm und gestört, indeß das mehr selbstständige, nicht vom Gängelbande der Phantasie geleitete rationale Denken ganz cessirt. Sollte darin nicht ein Grund mehr liegen, das empirische Denken des Menschen in sein Naturleben zu versetzen, und grade in den empirischen Begriffen und ihrer Anwendung den intellectualen Höhepunct des Naturlebens zu bezeichnen?

Der Geiſt im Menſchen kommt dabei nicht einmal in Frage und Rückſicht; das ganze Stück ſpielt auf der Wand der pſychiſchen Naturſeite, ſo daß deren Thätigkeit hier ſo irritirt wird, wie ein Froſchbein durch die Erſchütterung von einer Volta'ſchen Säule. Doch freilich:

„Und wenn ein Irrlicht euch die Wege weiſen ſoll,
So müßt ihrs ſo genau nicht nehmen.“ Goethe.

11) Auf dem Gebiete des Gefühllebens treffen wir im ſinnlichen Gefühle, und in einem gewiſſen Bereiche vielleicht auch in dem äſthetiſchen Gefühle dieſelbe Cohärenz der Luſt und Unluſt, ihres Wechſels und ihres Beharrens mit der organiſchen Reizung und dem Zuſtande des Organs, und finden wiederum auch dieſe Seite im Menſchen- wie im Thierleben vor, nur auch wiederum mit mehr Durchbildung, mit mehr Mannigfaltigkeit, Zartheit, Fülle u. ſ. w.; — ja ſogar iſt es nicht ſelten, die ſinnliche Luſt und Unluſt des Menſchen gradezu thieriſch bezeichnet zu ſehen. Das Angenehme in unſern Lebenszuſtänden rührt niemals her aus dem empfindenden Subjecte für ſich und allein; ich kann bei aller Anſtrengung es nicht dahin bringen, daß ich das Angenehme eines Wohlgeruches, Wohlgeſchmackes fühle, d. h. dieſe ſinnliche Luſt fühle, ich kann es nur zu einer ſchwachen Vorſtellung davon bringen, wenn das Object und ſeine Einwirkung auf das Organ, auf das nun zu gleicher Zeit empfängliche, nicht abgeſtumpfte, nicht überreizte Organ fehlt; ich kann es nicht aus mir ändern, daß der krankhafte Zuſtand der thieriſchen Organe abnorme Gefühle zur Folge hat; in aller ſinnlichen Luſt und Unluſt bin ich das Beſtimmte, ſo lange nur überhaupt Beſtimmung, hier: Einwirkung des Objectes da iſt. Wohl kann ſinnliche Luſt und Unluſt aus innern Regungen hervorgehen; es ſind dies innere aber körperliche organiſche Regungen, welche vielfach mit Spielen der Einbildungskraft zuſammenhangen, und woran die reſultirende Sinnesluſt dann wieder ſo nothwendig und enge geknüpft iſt, wie der Ton an die Clavis auf dem

Instrumente, und wie etwa die Vorstellung in der Association der Einbildungskraft an die bewegte Fiber im Gehirn.

Selbst die natürliche und unfreie Sympathie hängt mit der thierischen Organisation enge zusammen, und zwar vorzüglich mit derjenigen Organisation, wodurch die Natur die Vielheit der Einzelwesen zu einem großen Ganzen gebildet hat und zusammenhält; diese Sympathie — wohl zu unterscheiden von der vernünftigen Theilnahme, welche ein Act des Subjectes als solchen ist — findet sich daher zwar wohl wieder am meisten durchgebildet im Menschengeschlechte, jedoch keineswegs in diesem ausschließlich; vielmehr bietet sie sich auch in mehrfachen Abstufungen im Thierreiche dar, und sogar finden sich ihre Anfänge schon in der leblosen Natur. Auch die Gesetze des leichtern und schwierigern Mitgefühles (des Mitleidens und der Mitfreude) sind durchgängig der Art, daß sie auf den engsten Zusammenhang desselben mit der organischen und thierischen Complexion hinweisen. Vergl. des Verf. Empirische Psych. Bd. 2. S. 223 ff. und Weber „über das Mitgefühl."

12) In Anschließung endlich an die Eindrücke auf die empfindenden Organe und an die daraus resultirende sinnliche Lust und Unlust entsteht nun eben so nothwendig die sinnliche Begierde und der Abscheu; und wie die Sinneslust schon überall entspringt aus solcher andauernden Sollicitation und Unterhaltung, die der Capacität der sinnlichen Organe und des daran geknüpften Vitalsinnes entspricht, so ist sie nun zunächst engere Fesselung der Naturwesen an ihre practische Lebensbahn, die das an sich bloß organische Tendiren und Streben zu einem Begehren macht, das bloß organische Zurückstreben zu einem Verabscheuen, aus deren Befriedigung und Nichtbefriedigung dann aber selbst wiederum Lust und Unlust resultiren. Die natürliche practische Tendenz geht überall auf Erhaltung und Entfaltung hin, und auf dem Wege zu

dieſem Ziele führt naturgemäß der Blumenweg der ſinnlichen Luſt, und wenn ſich dies nicht ſo ſehr kenntlich im Menſchenleben erhält, als im Thierleben, ſo deutet dies nur auf Störungen im menſchlichen Organismus hin, wovon — wie anderweitig bekannt, die Natur ſelber nicht die erſte Schuld getragen. In bloßen Naturweſen, im geſammten Thierreiche, bleibt die practiſche Richtung, weil in ausſchließlicher Abhängigkeit von der thieriſchen Organiſation, auf das natürliche Ziel gerichtet, und Luſt- und Unluſt-Gefühle ſichere Leitung zu demſelben und ſicheres Ergebniß ſeiner Erreichung und Nichterreichung; — und die Gewalt, die Ausdauer, die Leichtigkeit, der Wechſel und alle andere Beſtimmtheiten der thieriſchen Begierden zeigen ſich wieder beſtimmt und eingeleitet durch entſprechende Körper- und Organbildung, ſo daß für den Naturkenner die Anſchauung eines foſſilen Reſtes eines thieriſchen Organs, z. B. des Zahnknochens genügt, um daran das genus und ſelbſt die Lebensweiſe des Thieres zu reconſtruiren; ſo daß auch der genaue Schädelkenner an den Emporbildungen mancher Schädeltheile oft und mit vieler Sicherheit vorherrſchende Leidenſchaften erkennt, und Phyſiognomik dadurch möglich wird; gerade die größten Abnormitäten im Begehren und Verlangen, wie ſie in manchen Seelenſtörungen, namentlich bei Hyſteriſchen, vorkommen, zeigen am auffallendſten den hier hervorgehobenen Zuſammenhang.

13) In dieſer ganzen Region des ſinnlichen Erkennens, Fühlens und Begehrens treffen wir alſo ſo engen Zuſammenhang, ſo ſtrenge Parallele der Körper und Organbildung einerſeits, der pſychiſchen Zuſtände oder des Seelenlebens andererſeits, daß wir nicht umhin können, ſie ſelbſt als eine organiſche Einheit zu denken, und aus gemeinſamen Zuſammenhange in derſelben Cauſalität, in derſelben Weſenheit zu begreifen, die ſtets daſſelbe Geſetz einhält; es läßt ſich dafür kein zureichender Grund mehr angeben, als der einer ſolchen Einheit der Subſtanziali-

tät, welche wir Naturkraft oder natura naturans nennen. — An sich wäre es freilich noch wohl möglich, statt solcher Einheit der Substanzialität und Causalität im Organisch-Körperlichen und im Psychischen, eine völlig harmonische Dualität eines organischen Körpers und eines Seelenwesens zu erdenken; aber davon auch abgesehen, daß es unphilosophisch ist, eine Mehrheit der Substanzen und Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen anzusprechen, wo die Einheit zureichender Erklärungsgrund ist: so führt dies gemäß Anm. 2. S. 5 zu einer so bodenlosen Naturvorstellung, daß sie gar keiner Berücksichtigung fähig bleibt.

Es läßt sich also in dieser Region der Mensch nicht als eine Synthese von Leib und Seele denken*); er ist Einheit nur, die bald Körper, bald Seele heißt, so daß unbedenklich in dieser Region Gültigkeit hat, was Heinroth (Psychol. S. 197) sagt: „Mit der Erscheinung des Lebens als eines zugleich Aeußern und Innern in Verbindung und Durchdringung, ist auch Seele „und Leib zugleich gegeben, keines erzeugt das andere, „sondern sie sind beide der Ausdruck des einen und selben „Lebens, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin."

Jene unsere Argumentation lag, wenn auch ohne wissenschaftliche Form, und nur in einzelnen Puncten mit Bewußtsein begleitet, da zum Grunde, wo man so bald dem vollen Naturalismus, Sensualismus und Materialismus anheim fiel, und als man in neuester Zeit so enthusiastisch den Pantheismus begrüßte, den Schelling in seinem Identitätssysteme vortrug, worin Natur und Geist nur die Erscheinungsweisen der einen ewigen Monas bildeten, und alle Individualität nur das abgerissene Stück

*) Auf die hier bezeichnete Region möchte der Verfasser an dieser Stelle das beschränkt wissen, was er in seiner Theorie der Leidenschaften, Empir. Psych. Bd. 2. S. 387, zu allgemein ausgedrückt, als es hieß: „Der Mensch ist nicht durch Combination aus Körper und Seele zum Menschen geworden; — obwohl es auch dort richtig gesagt war, in so weit nur die Abhandlung über das niedere Begehrungsvermögen dabei in Absicht lag.

der einen Totalität ausmachte, wobei denn natürlich von Creation ſo wenig als von Creatur, dieſen Todesgedanken des Pantheismus, Rede kommen konnte, wo vielmehr die Individualität zum Grunde ſich in das Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen und in das der Weſengleichheit ſtellte. Das Abſolute war in ſeinem Grunde eine tiefe Dunkelheit, das als Object-Subject ſich durchbildete in reicher Entfaltung bis zur großen Weltſeele — obgleich nach jetziger Anſicht Schelling's der Anfang mit einem Subject-Object gemacht werden ſollte. — Auch ſchon bei den Alten ruhete der Materialismus und Naturalismus auf einer der obigen ähnlichen Argumentation, beſonders da, wo man die ſonſt ſogenannte Seele in ein Abſtractum, nämlich in eine bloße Harmonie auflöſete, wofür die Neuern zu ſagen beliebten, die Seele ſei eine Mannigfaltigkeit der Lebenskräfte, die das Menſchenleben ausmachen, wonach, wie Scheidler im Handbuche der Pſychologie S. 335 bemerkt, die „Seele gar kein Weſen mehr blieb, ſondern höchſtens dem Lichtbilde in dem Brennpuncte einer elliptiſchen Wölbung glich, das ſich im Durchkreuzen aller Strahlen bildet."

Beiläufig ſieht man aber auch, daß manche oft vorgebrachte Beweisgründe für den Dualismus im Menſchen keine Beweiskraft haben; ſo z. B., wenn man den künſtlichen Bau des menſchlichen Körpers bedeutungslos nannte, falls man nicht ihn beſtimmt erachtete für eine belebende Seele; denn es handelt ſich nicht um einen an ſich todten Körper und um eine pſychiſche Belebung, ſondern um Dualität des beſeelten Körpers und eines davon verſchiedenen Geiſtes; — eben ſo, wenn man ſagte, die Materie könne doch nicht denken, nicht anſchauen, nicht fühlen: auch dies reichte nicht bis an das fragliche Objeet; denn es handelt ſich nicht um bloße Materie, ſondern um bloße Naturkraft, die pſychiſch belebend oder belebt iſt, im Gegenſatze zu einem anderartigen Weſen; eben ſo, wenn man meinte, daß bei der großen Mannigfaltigkeit und theilweiſen fernen

Trennung der körperlichen Theile von einander das körperliche System nicht gleichmäßig überall regiert werden könnte, wenn nicht eine unräumliche, ihm überall gegenwärtige geistige Kraft die Beherrscherinn bildete; denn abgesehen davon, daß der Körper doch ein künstlicher Organismus ist, der nicht überall und in allen Theilen der unmittelbaren Einwirkung bedarf, so ist wieder ganz übersehen, daß wir einen thierisch belebten Körper im Gegensatze zum Geiste in Frage haben.

Und wenn man im Materialismus die s. g. Seele irgend wie das Product der Organisation nannte ohne eigene Substanzialität und so im Monismus stecken blieb*), so gelangte man auch dort nicht zu dem Dualismus im Menschen, sondern blieb gleichfalls im Monismus stecken, wenn man umgekehrt die Seele zum prius nahm, und diese sich ihren Körper bilden ließ, wohin Mehrere aus der Schule des berühmten Arztes Stahl übergingen, und wie es jüngsthin auch Eschenmayer und Amelung und Wedekind geschienen; man kommt damit so wenig aus dem Monismus, als man mit Oken aus dem Pantheismus kommt, wenn man auch mit ihm annimmt, daß das Geistige früher vorhanden gewesen, als die Natur.

Kurz, auch ohne Geist bleibt der Mensch noch beseeltes, animalisches Wesen, und sein Körper so gut räumlicher Ausdruck seines Seelenlebens, wie die Seele der bloß zeitliche Ausdruck seines Körperlebens; Werden, Bestehen, Wirken und Vergehen nach der einen Seite, ist es auch nach der andern, im steten Kreislaufe des sich

*) Man bemerkt leicht, daß auch die Urheber der mechanischen Erklärung der Association der Vorstellungen in der Einbildungskraft, und die eifrigen Verfechter der Gall'schen Kraniologie gar wenig oder nichts zur Durchführung des beliebten Materialismus einliefern konnten, so viel sie auch Manchen dafür geboten zu haben scheinen und gewiß geboten haben. Sie standen in einseitiger Auffassung und Erklärung eines Processes im Naturleben, den derjenige nicht einmal zu beachten braucht, der besser weiß, wo er die Geistigkeit der Natur gegenüber sicherer zu suchen hat, als in der Natur selbst.

Herausbildens aus der Allgemeinheit des Naturlebens und des Zurückſinkens in dieſelbe. Die Natur bietet zwar ein Doppelgeſicht, aber hat nicht Geiſt und nicht Geiſtesaugen.

14) Bevor wir zu dem zweiten Puncte fortgehen und über die Grenze des Naturlebens hinüberſchreiten in die Region des Geiſtes, halten wir es für erheblich, die Unhaltbarkeit der Gründe anzudeuten, welche Prof. Scheidler in ſeinem Handbuche der Pſychologie, und ausführlicher noch in der Encyclopädie der Wiſſenſchaften und Künſte, herausg. von Erſch und Gruber ꝛc. für die Dualität der Subſtanzen im Menſchen vorgebracht; wir halten uns an die im letztgenannten Werke vorgetragenen, weil ſie hier am vollſtändigſten ſich finden. Derſelbe unterſcheidet directe und indirecte Beweisgründe für den Dualismus, die Nichtidentität der Seele und des Leibes; zu den erſtern zählt er 1) „das Pſychiſche erfülle bloß die Zeit, das Phyſiſche den Raum;" — allein das Phyſiſche erfüllt auch die Zeit, und manches Phyſiſche ſcheint wenigſtens keinen Raum zu füllen, z. B. die Electricität; und dann tritt ja daſſelbe Verhältniß auch im Thiere ein, wo doch wohl der Dualismus nicht ſtatuirt werden ſoll. Hier wie in allen folgenden Puncten ſprechen die Scheidler'ſchen Gründe eben ſo ſehr für den Dualismus im Thiere, wie im Menſchen, und eine an ſich beſeelte Phyſis ſcheint ihm ganz zu fehlen. 2) „Das Object, das im Raume angeſchaut wird, ſei nur Gegenſtand der Seele, nicht das Vorſtellende, Fühlende ſelbſt;" — mag ſein, das iſt auch vom Zeugenden und Gezeugten wahr, und doch ſind beide nur phyſiſche Größen; und überdies handelt es ſich nicht um numeriſche, ſondern um ſpecifiſche Verſchiedenheit; — auch die dort erwähnte Einheit (Einfachheit) der Seele kommt nicht in Betracht, gegenüber der Zuſammengeſetztheit der Materie; denn jene pſychiſche Einheit im Einzelweſen macht auch mit aller körperlichen Mannigfaltigkeit immer erſt Eine Weſenheit, Eine Phyſis. 3) „Der Leib habe eine

eigene Lebenskraft, und nicht alle Lebensäußerungen (z. B. Verdauen) seien von geistigen begleitet;" — was soll das? Wenn die Physis präponderirend im Materiellen wirkt, mag sie wohl im Psychischen um so mehr zurücktreten; und wenn sie in A materiell fungirt, kann sie recht wohl in B psychisch geschäftig sein. 4) „Die Seele nehme unmittelbar sich selber wahr, den Leib nur vermittelst der Sinne." Wir glauben nicht, daß die Seele sich unmittelbarer wahrnehme, als den Leib; sich selbst nimmt sie gar nicht wahr; und wäre das auch, was folgte denn daraus? Für den Gegenstand der Frage nichts. 5) „Die Seele unterscheide sich bleibend vom Körper;" nun ja! sie ist ja auch eine ganz andere Phase der Natur. — Zu den indirecten Beweisgründen zählt Scheidler 1) „das Bewußtsein der verschiedenen Eindrücke wohne nicht im einzelnen Organe, auch nicht in einem gemeinsamen Organe;" wenn aber die andere Seite der Physis es hat, ist das nicht genug? nämlich ihre psychische Seite? 2) „Wenn wir nach Ueberlegung uns zu Etwas entschließen, so sei das nicht Folge der Eindrücke, sondern gehe aus uns hervor;" — das fragt sich sehr; das Ueberlegen kann entferntere Eindrücke lebhafter machen, und diese, zunächst nur vorgestellten aber doch realen Eindrücke, können bestimmend sein; und daß die Entscheidung aus uns erfolgt, beweiset so wenig die Heterogeneität Unserer und der Gegenstände, als auch, daß das Sehen aus dem Thiere kommt, seine Heterogeneität von dem Gesehenen;" Verschiedenheit ist nicht Heterogeneität, sonst wären auch zwei Bäume heterogen. 3) „Daß es im Körperleben Neigungen gebe, denen man psychisch widerstrebe, wie in krankhaften Zuständen;" allein in diesen ist als solchen das Gleichgewicht der beiden Factoren der Einheit gestört; was folgt daraus? Der Kampf des Fleisches mit dem Geiste durfte damit nicht auf Eine Linie gestellt werden. 4) „Man sei sich durch alle Zeit seiner Identität bewußt, während der Körper sich stets erneuere;" — wie aber,

wenn man mit Jacobi sagte: „das Ich von heute ist nicht das Ich von gestern," und wenn im Psychischen solche Assimilation Statt hätte, wie im Physischen. Und wenn das Naturwesen, wie die Schlangen, seine alte Haut abstreift, und gänzlich sich regenerirt, ist es darum ein anderes Wesen geworden, oder nicht vielmehr nur wieder integrirt und erneuert? Eben so nichtig sind Nr. 5, 6, 7 und 8; am nichtigsten aber Nr. 9: „Es lasse sich die unläugbare Thatsache, daß in dem geistigen Leben ganzer Völker in gewissen Zeiten bedeutende Veränderungen vor sich gehen, mit der Hypothese des Materialismus schlechterdings nicht vereinigen." Allein, lassen sich denn auch damit nicht bedeutende Revolutionen in dem physischen Leben ganzer Erdtheile vereinigen? — Sed haec hactenus.

15) Ueber jene Arten der Zustände im Menschen hinaus, die wir bis dahin im bloßen Naturmenschen beachteten, gibt es noch sehr beachtenswerthe andere, die ein vom Naturleben der Art nach verschiedenes anderes Leben beurkunden, über diese dann spreche die Fortsetzung, die im nächsten Hefte folgt.

Ueber das pädagogische Verhältniss der alten Welt zu den Zeiten des Christenthums. Von Dr. P. Volkmuth.

Die Geschichte des in der Erlösung begriffenen Menschengeschlechtes gibt, von welcher Seite man auch die bunten Thatsachen ihrer Epochen befragen mag, immer wieder unerschöpflichen Stoff zu fruchtbaren Betrachtungen an die Hand. Was defectiv vereinzelt und bruchstücksweise aus dem werkthätigen Leben der vergangenen Geschlechter nach und nach ins Dasein getreten, das holt sie, gefühl- und schonungslos gegen das Interesse des wechselnden Zeitgeistes, aus der Treue ihres Gedächtnisses in den bizarresten Gestalten wieder herauf, und führt

es in pragmatiſcher Ganzheit dem fragenden Blicke vorüber. Da ſehen wir denn die kraſſeſte Ignoranz mit dem Helllichte des wiſſenſchaftlichen Gedankens gepaart, da begegnet uns die Reinheit der durch ſich ſelbſt belohnten Tugend mit dem excentriſchen Auswurfe des ſittlichen Verderbens im Conflicte, da erſcheint die ſchrankenloſe Willkühr des Despotismus in der beglückenden Nähe des geſicherten Rechtes; kurz, die ſchönen Ideale frei errungener Menſchenwürde erfüllen mit den wüſten Ausgeburten der vollendetſten Thierheit zugleich die Annalen der Geſchichte, und Fluch und Segen folgen in gleichen Schritten ihrem Zuge durch die Jahrhunderte, zum lauten Zeugniſſe ihres lebensfrohen Daſeins. — Woher dieſe unfügſame Gegenſätzlichkeit jenes radicalen Zwieſpaltes unſers Geſchlechtes auch ſelbſt noch in den Zeiten der fortſchreitenden Erlöſung? — Wird die Wahrheit der Idee doch über den Schein der falſchen Wirklichkeit den Sieg behalten? — Gibt ſich durch die Zeiten und Räume dieſes vielbewegten Erdenlebens Ein zweckmäßig geleiteter, pragmatiſcher Zuſammenhang kund, und zu welch endlichem Ziele? — So fragen wir auf den Trümmern der Vergangenheit, wir, das neueſte Geſchlecht, und ſehen, halb zweifelnd, halb vertrauend hinaus in die dunkele Zukunft. Ein abwechſelnd Gefühl von Wehmuth und Hoffnung folgt den Fragenden, wie ſie, bald der Licht-, bald der Schatten-Seite des zweideutigen Schauſpieles zugewendet, den Ernſt des Lebens gegen die Hinfälligkeit des Augenblicks abwägen, auf daß ſie in der Verworrenheit der Erſcheinungen den feſten Boden gewinnen, wo ſich das Tribunal in höchſter Inſtanz erheben müßte, mit der Ueberſchrift: „Die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht.“

Und dann glauben wir, die Geſchichte von dem Standpuncte der allmählig ſich vollendenden Erlöſung aus beſehen, die Erſcheinung des Chriſtenthums unbedenklich als den Hauptmittelpunct anſetzen zu können, an den ſich die

großen Thatsachen auf beiden Seiten irgendwie werden anbinden lassen. Dies Eintreffen des Gottmenschen hat etwas so originell Epoche machendes für das Sein und Leben unseres Geschlechtes gehabt, und die daherigen Beziehungen auf die constitutiven Momente der Persönlichkeit des innern Menschen sind von so durchgreifender Bedeutsamkeit gewesen, daß man mit Fug und Recht hier die gleichschwebende Wage der Zeiten aufgehangen glauben darf. Was die vorchristliche Welt im Kampfe „des alten Adam" mit dem stufenweise herabsteigenden und nachhelfenden „neuen Adam" nach und nach wieder erobert und als ein geistiges Schärflein in den Gotteskasten der einzelnen Völker dieser Erde niedergelegt hatte, das wurde, anscheinlich durch einen schönen Zufall, in Wahrheit aber auf wunderbare, weil durch die Hand der leitenden Vorsehung gewollte Weise, bei dem Auftreten des jungen Christenthumes herausgenommen und, durch den Werth des neuen Evangeliums bereichert, zu Einem Gesammt-Kapitale für die künftigen Geschlechter zusammen getragen, auf daß es abermals, aber in veredelterem Sinne, wuchere und gewinne für das Reich Gottes bis zu der Zeiten Vollendung.

Es ist ein eben so wissenschaftlich belohnendes als gemüthlich erhebendes Geschäft für den kritischen Geschichtsforscher, sich von diesem Puncte aus auf den Flügeln des Glaubens an die göttliche Leitung der Menschengeschichte über die Grenzen der Gegenwart hinauszuwagen, um, durchmusternd den geistigen Haushalt der Völker aller Lande, aus dem Getriebe der factischen Vielheit der Erscheinungen die Einheit des Strebens zu entwirren, zu dem sie, ein anderes in anderer Weise, durch den allumfassenden Plan des gemeinsamen Erlösungswerkes berufen worden. Da treten Nationen aus dem Dunkel ihres politischen Nichts plötzlich ins kraftvolle Dasein, sie constituiren und entfalten sich; in der persönlichen Abgeschlossenheit ihrer geistigen Individualität vollziehen sie das

Sechs-Tage-Werk ihrer Geschäfte, sie treten wieder ab vom Schauplatze der Oeffentlichkeit und feiern ihren ewigen Sabbat. Und fragen wir nach der welthistorischen Aufgabe ihres Seins und Nichtseins, nach der Höhe und Tiefe ihres Standpunctes in dem Systeme der Erlösung, so ist es allemal Eine der großen Normal-Ideen des Menschengeistes, die sie, jede in ihrer Art, entweder nur vorbereitet oder weiter gefördert, der in gleicher Weise über sie geistig hinauswachsenden Nachwelt zum Vermächtnisse hinterlassen haben.

Dieser geistig testamentarische Verkehr zwischen den Völkern und Nationen unseres Planeten erscheint nun, nachdem er Jahrtausende schon eingeleitet und in kräftigem Werden sich Bahn gebrochen, bei der Ankunft des christlichen Zeitalters in vergrößertem Maaßstabe durchgeführt und zur ersten Hälfte als abgeschlossen. Die Alten, nachdem sie vor dem fortschreitenden Weltgeiste Rechenschaft über die Großthaten ihrer geistigen Wirthschaft abgelegt, ziehen den Gesammtertrag ihres durch die Völkerschaften fragmentarisch zerstreuten Gewinnstes einheitlich zusammen und legen die geläuterte Baarschaft ihrer Ideen in die zu frischer That fertigen Hände eines neuen Geschlechtes nieder. Fort rollte das Rad der Zeiten auf dem übererbten Grunde der alten Welt, und vor uns steht die neugeschaffene Gegenwart, beseelt und bewegt von dem Geiste des Christenthumes.

Die angedeuteten Thatsachen, bekannt und anerkannt, sehen sich nicht erst nach Beweisen um. Daß vor dieser Zeitrechnung Völker gelebt, daß diese in gar vielartiger Weise miteinander in Berührung getreten und sich gegenseitig ausgeglichen, daß dann mit dem folgenden Christenthume ein neuer Geist unter die Menschen gekommen und sich nach langen und harten Reibungen auf der Basis des Alten niedergelassen und angesiedelt habe, diese Vorgänge stehen als die großartigsten Thatsachen in der Geschichte da. Daß aber bei diesen selbigen Worten von Allen das-

ſelbe gedacht und geglaubt werde, iſt eben nicht auch der Fall. Weder über die Bedeutung der alten Welt, noch über die des folgenden Chriſtenthumes, noch endlich auch über den pädagogiſch cauſalen Zuſammenhang beider will man durchgängig einſtimmig und im Reinen ſein. Dem Verfaſſer ſcheint aber die ſpeciellere Bekanntſchaft mit dieſen Dingen von ganz beſonderem Gewichte zu ſein, und auch die friſche Gegenwart iſt dabei ungleich mehr betheiligt, als es gleich anfangs ſcheinen möchte. Die polemiſchen Verhandlungen des Tages über das Normalverhältniß deſſen, was man Philoſophie nennt, zu allem geſchichtlich Ueberlieferten, und namentlich zu einer geſchichtlich vorgegebenen Offenbarung Gottes, ſind nie mit größern Erwartungen, als eben jetzt, geführt worden. In dieſes angebliche Dunkel könnte die Löſung unſrer vorliegenden Aufgabe vielleicht einiges Licht fallen laſſen; und ſo entſtand der Verſuch, die dem geiſtigen Menſchen natürlich angeſtammten Ideen, deren Entwicklung aus ihrem primitiven Urſitze und allſeitige Durchführung ja die Philoſophie als Wiſſenſchaft iſt, mit den oben gedachten Thatſachen des Ueberganges der alten Welt in die neue und den dabei betheiligten göttlichen Offenbarungen in normalen Einklang zu bringen, und damit zugleich das pädagogiſche Verhältniß der alten Geſchichte zu der chriſtlichen in ſeiner tiefſten Wurzel kennen zu lernen. Zu dem Zwecke folgende vorläufige Erinnerung als Anbindepunct.

Die Philoſophie iſt alſo ein Product des ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchengeiſtes, ein Umfang von Wahrheiten, die dem Menſchen als ſolchem und unter allen Verhältniſſen der Zeit und des Raumes zuſtehen und realiter möglich ſind; im Unterſchiede von der äußern Empirie, oder der nur hiſtoriſchen Uebernahme. Die Philoſophie iſt dann ferner eine theoretiſche oder eine practiſche, jenachdem ſie die Wirklichkeit des Objectiven und die damit verbundene Wahrheit des Erkennens, oder die zu verfolgenden Zwecke für das handelnde Leben in Frage

hat. Die theoretiſche Philoſophie geht, in ihrer idealen Vollendung angeſehen, von den primitiven Erſcheinungen des unmittelbaren Bewußtſeins unter Leitung der theoretiſchen Vernunft aus und ſteigt ſo von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, d. h. von Grund zu Grund, bis zu dem abſchließenden letzten eines jenſeitigen Gottes: und ſo iſt ihre Aufgabe im Weſen die Eine ſelbige. Die practiſche Philoſophie dagegen geht, nach den Ausſprüchen der practiſch thätigen Vernunft, ſogleich zwei qualitativ von einander verſchiedene Richtungen ein und beſtimmt einerſeits, als Moralphiloſophie, das rein Sittliche, und andererſeits, als Rechtsphiloſophie oder Naturrecht, das pur Rechtliche. Auf der Idee der theoretiſchen Wahrheit des Erkennens beruht die Aufgabe der Wiſſenſchaft, die Idee des Sittlichen, in Beziehung auf Gott nach Außen getreten, conſtituirt die Kirche, und die Idee des Rechtlichen ruft den Staat ins Daſein. Die der Wiſſenſchaft, Kirche und Staat leitend unterliegenden Ideen ſind alſo die drei Grundideen des theoretiſch-practiſch auftretenden Menſchen, die ihre Wurzel bis in die innerſte Natur ſeines Geiſtes ſelbſt treiben. Sie, dieſe drei Ideen, ziehen ſich durch ſein geſammtes Wiſſen und Thun als normal hindurch, ſie ſind das ihm durch ſeine natürliche Einrichtung — aufgenöthigte, d. h. aus der Objectivität ſeines ſelbſtigen Weſens hervortretende Richtſcheit, zur Beurtheilung ſeiner theoretiſch-practiſchen Vorkommniſſe, und was, woher auch immer, ihm unter der Angabe des Wahren, des Sittlichen, oder des Rechtlichen von Außen geſchichtlich dargeboten werden ſollte, muß, um als ſolches befunden zu werden, ſich der Cenſur dieſer angebornen Behörde unterziehen. Ob aber dieſe drei Uridеen des Menſchen-Geiſtes erſt wiſſenſchaftlich im unmittelbaren Bewußtſein aufgeſucht und da in ihrer realen Bedeutung pſychologiſch fixirt worden, oder aber ob ſie, wie man ſagt, nur im geſunden Menſchen-Verſtande und gleichſam incluſive ſich durch die ſämmtlichen Ver-

hältniſſe ſeines Daſeins hindurchziehen und als ein ververborgenes Schutzmittel gegen Irrthum und Schuld ſicher ſtellen, dies hat auf ihren objectiven Werth keinen Einfluß; genug, die drei Ideen conſtituiren den Menſchen im Menſchen, und dieſer kann ſie demnach gerade ſo wenig außer Gebrauch und Anſehen ſetzen wollen, als er ſich ſelbſt nicht verlaſſen und entäußern kann. Mag alſo die Philoſophie dieſe unverwüſtliche Lehre immer wieder durch eine erkünſtelte Theorie wegzuleugnen ſuchen; die aufgenöthigte Anſicht der Dinge und die unbewachte, weil unbewachbare, ſimple Praxis des geſunden Lebens außerhalb der Schule macht ſie dafür eben ſo oft zur handgreiflichen Lüge an ſich ſelbſt. Wir aber kommen durch die Prämiſſen dieſer Grundmomente unſerer geiſtigen Exiſtenz zu den gehaltvollſten Folgen.

Denn ſehen wir, daß die ſämmtlichen theoretiſch-practiſchen Lebens-Erſcheinungen des perſönlich auftretenden Menſchen, ſo vielfach modificirt ſie ſich auch nach Außen ſtellen mögen, doch irgendwie eine der drei angeſtammten Ideen des Wahren, des Sittlichen (Religiöſen) und des Rechtlichen als leitende Norm zu Grunde haben, ſehen wir, daß und wie die einzelnen Vorgänge des geiſtig getriebenen Menſchen-Lebens immer nur eine ſpeciell concrete Geſtalt jener primitiv abſtracten Dreiheit ſeien: ſo haben wir eo ipso erkannt:

Erſtens, daß auch der erlöſende Gott bei der Wiedererhebung des gefallenen und dadurch aus ſeiner theoretiſch-practiſchen Normal-Richtung gerathenen Menſchen, die dieſen angeſchaffenen drei Haupt-Ideen in ihrer realen Bedeutung nicht nur (negativ) reſpectiren und anerkennen werde, ſondern (poſitiv) auch einzig darauf hinzielen müſſe, dieſe Ideen in allem Wiſſen (Glauben) und Thun des Menſchen wieder zu der ihnen urſprünglich angewieſenen, unbedingten Herrſchaft zu bringen; und

Zweitens, daß die den Gang der Erlöſung leitende Vorſehung auch die nach Außen tretenden großen Thatſachen der Geſchichte durch alle Jahrhunderte nach dieſem dreifachen Normal-Geſichtspuncte zu Einem harmoniſchen Ganzen pragmatiſch werde aneinander reihen und ordnen müſſen.

Wir haben hierorts nur die ſpeciellen Erſcheinungen, unter denen die alte Welt ſich fortbildend ins Chriſtenthum hinüberwarf, vor Augen und gehen zur Sache.

Und dann bedarf es nicht einer mit peniblер Gezwungenheit hervorgeſuchten Entwicklung künſtlich verſchlungener Beziehungen der geſchichtlichen Phänomene, um die aus dem innern Geiſte ſtammende Normal-Dreiheit des perſönlich lebenden Menſchen auch aus dem theoretiſch-practiſchen Verkehre der Alten in ihrer factiſch concreten Realität in die chriſtlichen Jahrhunderte herüberkommen zu ſehen. Die unzweideutige Stellung der vorchriſtlichen Geſchlechter in den Tagen der Erſcheinung des Menſchen-Sohnes legt mit welthiſtoriſcher Offenheit die gewichtvollſten Momente zur Entſcheidung in die Wagſchale. Die theoretiſche Idee der Wahrheit, die practiſche des Sittlichen und des Rechtlichen, ſind auch der dreifache Hebel der alten Geſchichte geweſen: ſie ziehen ſich, hier nur vorbereitet, dort gereinigter und der Vollendung mehr entgegenwachſend, fort und fort durch die bunten Reihen der einzelnen Völkerſchaften bis zur Morgenröthe des neuen Evangeliums. Da hat die alte Welt ihre Aufgabe gelöſet und die Acten werden auf immer geſchloſſen. Sie liegen vor uns dieſe Acten, wir öffnen ſie und leſen: — Griechiſche Wiſſenſchaft, Jüdiſche Moral und Römiſches Recht — ſind der reine Endertrag des dreifachen Strebens der vorchriſtlichen Zeitalter. In ſchroff nationaler Gegenſätzlichkeit ſtehen dieſe drei geiſtigen Phänomene, die Blüthe vieler Jahrhunderte, einander gegenüber, und ſich wechſelſeitig poſtulirend und ergänzend,

ſind ſie ſchon im Vollzuge aus der ſtarren Abgeſchloſſenheit ihrer einſeitigen Vollendung ſich gleichſam zu Einer perſönlichen Ganzheit zu conſtituiren und, einfließend beeinflüſſigt, ineinander zu laufen: da ereilt ſie die frohe Botſchaft des — neugebornen Heilandes. Auch dieſe Thatſachen, großartig und bedeutungsvoll wie ſie ſind, liegen ungezweifelt vor Aller Augen; für unſern diesmaligen Zweck noch folgende Einzelheiten zur überblicklichen Beachtung.

1. Die jüdiſche Moral. — Das durch den Sündenfall des erſten Adam zerrüttete und in ſich ſelbſt verderbte Menſchengeſchlecht ſank tief und tiefer in die Finſterniß des Irrthums und des Böſen. Und als Gott ſah, „daß ſein Geiſt nicht bei dem Menſchen bleiben werde" (1 Moſ. VI. 3), da gereuete es ihn, den Menſchen geſchaffen zu haben, und er vertilgte ihn von der Erde. Nur Eine Familie, die in treuer Verbindung mit dem Urquell alles Lebens geblieben, entrann unter göttlichen Schutze dem allgemeinen Untergange, zur Grundlegung einer beſſern Zukunft. Ein neues Geſchlecht ergoß ſich allſeitig über die neue Erde; doch mit ihm abermals der eingefleiſchte Geiſt des alten Verderbens. Die Liebe des erlöſenden Gottes folgte auch hier dem Verirrten, bald väterlich warnend, bald richterlich ſtrafend, auf daß er umkehre und folge der leitenden Stimme des eignen Bewußtſeins. Das Gewiſſen, dieſes in dem innern Selbſt unverwüſtlich gegebene Richtſcheit des Lebens, iſt die erſte Vereinigung der natürlich angeſtammten Geſetzlichkeit des moraliſch practiſchen Vernunftgeſetzes mit der übernatürlich nachhelfenden Gnade, der primitive Anfang des ganzen großen Erlöſungswerkes; kurz: das erſte Zuſammentreffen des philoſophiſchen Princips im Menſchen mit dem übernatürlich geoffenbarten Beiſatze. Und als dieſe geheime Macht des zum Beſſern antreibenden Gottes in dem betäubenden Rauſche der erbſündlich unordentlichen Sinnlichkeit nicht anerkannt wurde, da er-

ſah ſich der Herr den Einen aus Allen, der, ſtark im Glauben, allein ſeiner Stimme gehorſamt hatte" (1 Moſ. XXII. 18), und in ihm ſegnend alle Völker der Erde, machte er ihn zum Vehikel der Verheißungen für alle Zukunft. Die Nachkommenſchaft des Geprüften und treu Befundenen, von jetzt an unter den unmittelbaren Schutz des Himmels geſtellt, war im Begriffe, ſich zu einer politiſchen Nation zu conſtituiren, als ſie unter furchtbar feierlichen Geſtalten, von Gottes eigenem Finger geſchrieben, die — Geſetztafeln des ſittlichen Lebens erhielt und gläubig beſchwor. Die erſt noch verborgene Stimme des göttlich erleuchteten Gewiſſens und der angeſtammten Vernunft ſtellte ſich jetzt unter gleich göttlicher Auctorität factiſch-poſitiv nach Außen, das Princip der Moral wurde zur öffentlich ſanctionirten Norm der Nation erhoben, und Judenland durfte ſich einer Vollendung und Reinheit des ſittlichen Lebens rühmen, wie kein anderes noch auf dieſer Erde*). Die werkthätige Realiſirung der zehn Gebote von Sinai iſt das Factotum der jüdiſchen Geſchichte, einer moraliſchen Geſchichte, zu der das Volk in den Urzeiten der Erlöſung den Grund gelegt, und die es bis auf den heutigen Tag noch durch alle Welt bruchſtücksweiſe durchzuſetzen ſucht. So viel über die Geſtaltung der dem Menſchen-Geiſte angeſtammten Idee des Sittlichen bis auf die Erſcheinung des Chriſtenthums.

2. Die griechiſche Wiſſenſchaft. — Setzen wir aus Aſien nach dem europäiſchen Griechenlande über, ſo tritt uns der angeſtammte National-Geiſt ſofort in weſentlich anderer Geſtalt entgegen. Es iſt eine auffällige Eigenthümlichkeit, die auch der abſichtsloſeſten Beachtung

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß hier nur von der gottgewollten, idealen Beſtimmung der Juden Rede ſein könne, hinter der die concrete Wirklichkeit freilich zu allen Zeiten ziemlich weit zurückgeblieben. Daſſelbe gilt von den folgenden Griechen und Römern.

nicht entgehen darf, daß die geistige Thätigkeit des Juden-Volkes sich in dem Einen Worte des starren Festhaltens an dem alt Herkömmlichen characteristisch ausspreche. Die geschichtlich vorfindlichen Ueberlieferungen der Väter sind die stabile, unbewegliche Basis, auf der der Jude fußt, und die er, ohne innere Selbstthätigkeit, nur gläubig festhält. Wie ganz anders die Griechen! Verfolgen wir die griechische Geschichte von da, wo sie sich in unverbürgten Poesieen verliert, bis auf den letzten Athemzug ihrer Existenz herab: das Princip der freien Selbstbewegung von Innen heraus ist die Eine belebende Seele dieser schönen Epoche der Menschengeschichte. Doch beschränken wir uns auf die Frage nach dem Character der griechischen Wissenschaft.

Wie die Idee des Sittlichen, so auch hatte die der Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt in dem fernen Oriente, dem Ausgange des Menschengeschlechtes, sich nach und nach verdunkelt und endlich ganz verloren. Das Vorwalten des sinnlich intelligenten Lebens hatte die der rein geistigen Vernunftidee eignende Anerkennung des substanzialen Dualismus allmählig verdrängt, das absolute und das creatürliche Sein liefen unter der Gestalt eines Emanations-Pantheismus einheitlich ineinander und tief und tiefer sank die theoretische Selbstständigkeit des persönlich intelligenten Geistes in die Sclaverei eines phantastischen Sensualismus. Vielartig, doch im Wesen identisch, zog diese Grundansicht der Dinge gegen das westliche Asien hinüber, bis sie sich in dem europäischen Griechenlande an der geistigen Rüstigkeit des Nationalcharacters brach und dann vollends und auf immer sich verlor. Die Geschichte des theologisirenden Menschengeistes nimmt hier eine veränderte Richtung.

Daß Philosopheme des Orientes in Griechenland eingetroffen, hat man theils vermuthet, theils bruchstücksweise nachzuweisen versucht. Dem sei wie ihm wolle; daß aber den Griechen das geschichtlich Ueberkommene nur zur An-

regung productiver Selbstthätigkeit gedient, daß die griechische Philosophie aus griechischem Geiste hervorgegangen, darüber wird nicht gestritten. Die Griechen sind in der Philosophie die anerkannten Meister des Alterthums. Ohne geschichtliche Festhaltung der theologischen Ueberlieferungen stehen sie, getrieben durch das in ihnen rege gewordene intelligente Bedürfniß, die Möglichkeit der Dinge dieser Welt zu begreifen, frei und selbstthätig vor der großen Frage nach dem letzten Grunde alles Seins. Weil noch bei dem störenden Uebergewichte der empirischen Verstandesansicht, gewinnen sie gleich anfangs freilich nur ein inweltlich causales Princip alles Entstandenseins; aber die selbstsuchende theoretische Vernunft ist doch in intelligenter Bewegung und dadurch zur Spontaneität des Geisteslebens der erste Schritt gethan. Und kraftvoll hat sie sich erhoben, die griechische Vernunft! — In gradueller Allmähligkeit sehen wir ein System auf dem andern entstehen und der Mündigkeit des Gedankens entgegenwachsen, in gleicher Stufenfolge richtet sich der Blick nach oben, der Dualismus, die alte verlorne Wahrheit, wird erst dunkel wieder geahnt, dann zweideutig erfaßt, und endlich von Anaxagoras und entschiedener noch von dem großen energischen Plato als die wahre Philosophie ausgesprochen und durchgeführt. Dieser aus dem innern vernünftigen Geiste gewonnene Vernunftglaube an das Dasein eines über alle Welt dualistisch hinausliegenden Gottes ist in derselben welthistorischen Bedeutung das ausschließliche Eigenthum der griechischen Nation, in welcher die Heranbildung des geistigen Sittengesetzes dem asiatischen Juden zur Aufgabe geworden.

3. Das römische Recht. — Wir stehen vor dem geschichtlichen Leben der Römer, und die vorherrschende Geistesrichtung tritt uns zum dritten Male in anderer Gestalt entgegen. Finden wir bei den Hebräern schon eine aus den Urzeiten sich stufenweise herabziehende Vorbereitung zu ihrem dereinstigen practisch-moralischen Stand-

puncte im Gesammtleben der Völker, bricht bei den Griechen andererseits mit dem ersten Anfange ihrer Geschichte schon die theoretisch selbstständige Frage der Wissenschaft herein, so führt uns der Römer mit dem Aufbau seiner Vaterstadt sofort das Princip des staatsbürgerlichen Rechtes als die leitende Norm seiner großen Zukunft entgegen. So wollte es der Geist der Menschengeschichte. Das assyrisch-babylonische Reich trat ab und Persien erhob sich auf seinen Trümmern, Macedonien schritt über Persien her, auf daß es selbst wieder der Weltherrin Roma zur Beute werden sollte. Die erlösende Vorsehung, welche aus dem fernen Asien das Sittengesetz nach Judäa rettete und läuterte, und die Reinheit des Glaubens in gleicher Richtung an Griechenlands rüstiger Denkkraft vorbereitete, diese Vorsehung hatte auch den thatkräftigen Römer zum letzten Sachwalter der Rechtsidee in der alten Welt ausersehen. Der römische Staat war daher von jeher ein Kriegsstaat, ein rüstiger Arm zur Realisirung der politischen Ideen, die sein erster Romulus mit der Muttermilch der räuberischen Wölfin eingesogen hatte. „Daher das Interesse, das die Römer so gerne an fremden Völkern nehmen, denen sie sich als Bundes- oder „Schutzverwandte, oder als Schiedsrichter, gewiß nicht „aus Menschenliebe, aufdrängten. Ihre Bundesfreundschaft wurde Vormundschaft, ihr Rath Befehl, ihre Entscheidung Krieg oder Herrschaft. Nie hat es einen kältern Stolz und zugleich eine schamlosere Kühnheit des „befehlenden Aufdringens gegeben, als diese Römer bewiesen haben: sie glaubten, die Welt sei die ihre, und „so ward sie's *)." Die Römer nehmen, sobald sie aus dem Nichts des öffentlichen Lebens in's Dasein getreten, alsbald und mit der vollsten Entschiedenheit eine politisch-practische Richtung, und mit einem Erfolge, daß sie auf dem Culminationspuncte ihrer Geschichte die ganze

*) Herder, „Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit."

alte Welt zum Beweiſe ihrer Beſtimmung aufzuführen hatten. Rom dictirte endlich das Rechtsgeſetz, nach dem ſich die großen Verhältniſſe des Staatenlebens von einem Ende bis zum andern ordnen und nebeneinanderſtellen mußten. —

So ſehen wir denn die alte Welt, ein dreifach ausgeprägtes Fragment der drei conſtitutiven Ideen, in drei Richtungen den graden Weg aus ihrer originellen Heimath nach Weſten verfolgen, und, defectiv aufeinander hinweiſend, ziehen die drei letzten Repräſentanten die geiſtige Lücke ihrer perſönlichen Einſeitigkeit durch alle Epochen ihrer Exiſtenz hindurch, bis zum — plötzlichen Wechſel der Tage. Befreunden wir uns daher mit dem Griechen, wenn er, getrieben in der ihm vorherrſchend angeſtammten Geiſtes-Richtung, nur ſeinen Gang geht, und in der Iſolirung ſeiner Lage alles Wiſſens habhaft zu ſein wähnt; halten wir es dem Juden nicht zur Klage, daß er, im ausſchließlichen Beſitze eines Moralgeſetzes, mit kalter Selbſtgefälligkeit ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, weil er über Kanaans Grenze hinaus nichts Gutes mehr zu finden wiſſe; und endlich auch wollen wir den Römer (Cicero) verſtehen, wenn er, patriotiſch berauſcht von der welthiſtoriſchen Aufgabe ſeiner Nation, bekennt: „Incredibile est enim, quam sit omne ius civile, praeter hoc nostrum, inconditum ac paene ridiculum.“

Drei Nationen ſind alſo zuletzt im Alleinbeſitze des geiſtigen Reinertrages des geſammten Alterthums und bereit, dreifach einſeitig ausgerüſtet, zu Einer perſönlichen Ganzheit zuſammen zu treten. Auch dieſer wechſelſeitige Austauſch des Einheimiſchen mit den doppelfremdartigen Ergebniſſen des Wiſſens und des Handelns mußte noch erfolgen, ehe die neue Zeit zu neuem Leben Wurzel faſſen konnte. Alexander der Große hatte die Europäer nach dem fernen Aſien und Africa geführt, und griechiſche Philoſophen kreuzten auf griechiſchen Eroberungen nach allen Seiten umher. Gleichergeſtalt zog griechiſche Weisheit

nach dem Westen der römischen Provinzen, Rom selbst nahm den philosophirenden Fremdling auf, und wer noch zu den wissenschaftlich Gebildeten gehören wollte, mußte griechisch erzogen und mit griechischer Gelehrsamkeit ausgerüstet sein. Seiner Aufgabe nachkommend, erscheint andererseits auch der Römer; aber die politische Hand führt das Schwert der Eroberung. Griechenland fällt unter seinen Streichen, Judäa auch, und von dem atlantischen Meere im Westen bis zu dem fernen Asien, von den schottischen Gebirgen des kalten Nordens bis zu den brennenden Sandwüsten Africas tragen die sieggewohnten Adler der römischen Legionen die Institutionen des römischen Rechtes. So stand die alte Welt, da war — *ihre Uhr abgelaufen*, weil gekommen ihrer Zeiten Vollendung. Die theoretisch-griechische *Weltbildung* fiel mit dem practisch-römischen *Weltreiche* einheitlich zusammen, und aus den Trümmern der jüdischen Moral erhob sich der Geist der christlichen *Weltreligion*. Denn als „*es geschah zu derselben Zeit, daß vom Kaiser Augustus ein Gebot ausging, daß der ganze Erdkreis beschrieben werden sollte*" (Luc. II. 1), damit er auf der Höhe des Thrones die Größe seiner Macht ermesse: da fand er den *Letztgebornen* seiner Unterthanen in der Armuth der Krippe, der zugleich war der *Erstgeborne* für alle Zukunft.

Das Gesagte mag genügen, um die geschichtlich concrete Erscheinungsweise der drei Hauptideen und deren allmälige Concentrirung zu Einem organischen Ganzen vor der Ankunft des Erlösers überblicklich kennen zu lernen; jetzt über das pädagogisch-causale Zusammentreffen der drei abschließenden Völkerschaften mit dem Evangelium des neuen Christenthumes. —

Was die alte Welt, getrieben durch die angestammten drei Urideen des *Wahren*, des *Sittlichen* und des *Rechtes*, allmälig zu Tage gefördert und als Reinertrag ihres dreifach geistigen Verkehrs endlich aufgespeichert hatte, das

mußte, eben weil es die primitiv characteriſtiſchen Anfänge des Erlöſungswerkes entfaltet, ſich zu einem ſoliden Fundamente des höher leitenden Chriſtenthumes hergeben, und den Bau der Vollendung in ſeinen drei Theilen ſtützend aufrecht halten. Dies führte aber, wie in allen pädagogiſch-cauſalen Verhältniſſen, eine gegenſeitige Reaction der beiden Factoren herbei. Ankämpfen mußten die alten Wirklichkeiten in ihren drei Geſtalten gegen den Eindringling der neuen Lehre, und, um ſich zu friſten, ſich ſchützend in ſich ſelbſt einhüllen; aber vernichten oder nur abweiſen ließ ſich dieſer darum nicht, weil er göttlicher Abkunft war und unter göttlichem Schutze ſich einführte. Es mußte ſich alſo endlich zur objectiven Baſis unterlegen, das fallende Alterthum, und aus ſeinem dreitheiligen Ideen-Werthe einen dreifach neubeſeelten Zuſtand des Lebens aufſteigen ſehen. Aber das geiſtig nachhelfende chriſtliche Moment hatte andererſeits auch kein ſchrankenloſes Thun zur veredelnden Wirkſamkeit in Händen; die Verkündiger des neuen Evangeliums mußten rückwärts ſehen nach dem teſtamentariſchen Nachlaſſe der alten Welt, und, um ſelbſt feſten Boden zu gewinnen, an dieſem erſt den letzten Willen der Heimgegangenen vollziehen. Was die vorchriſtlichen Jahrhunderte in ſtufenweiſer Allmähligkeit fixirt und abgeſchloſſen nach Außen geſetzt hatten, das erwartete, im Weſen unantaſtbar und heilig, weil im innern Menſchen widerhallend, nur ein neubeſeeltes Geſchlecht, damit es auch die Epochen des Chriſtenthumes für die Geſchichte der Wiſſenſchaft, der Kirche und des Staates ausfülle. Und ſo iſt es geſchehen. Das Capital der Alten, reſpectirt und unverſehrt herübergebracht, hat ſich mit dem chriſtlich veredelnden Beiſatze vereint, und die Thatſachen des neuen Lebens zeugen unzweideutig, weß Doppelgeiſtes Kinder ſie ſeien. Die theoretiſche Philoſophie der Griechen liegt in ihrer geiſtigen Vollendung der chriſtlich-theoretiſchen Wahrheit als unveräußerliche Grundlage der wiſſenſchaftlichen Selbſtüberzeugung unter; der Deka-

log des jüdischen Volkes, in gleicher Weise geistig vollendet und veredelt, durchzieht constitutiv das Moralgesetz der christlichen Liebe; und auch das römische Recht endlich steht, in der bessern Gestalt der reinen Geistigkeit seiner Bestimmungen gewonnen, als normales Richtscheit da, zur Regulirung der politischen Verhältnisse in christlichen Staaten.

Gehen wir nun auch auf diese Dreiheit der neuentstandenen Zeit, wie sie sich auf den unterliegenden drei Ideen der alten erhoben und christlich vollendet, etwas specieller ein. Wir müssen dies um so mehr, da wir wenigstens bei Einer dieser drei Grundfesten der ganzen großen Menschengeschichte auf Ergebnisse stoßen möchten, die, so schlagend richtig sie auch nach dem Gesagten immer wieder hervorspringen wollen, doch namentlich in diesen Tagen nicht wenig Widerspruch finden. Wir können nicht umhin, hierauf zum mindesten aufmerksam zu machen.

1. Die griechische Philosophie. — Mit dem Geständnisse, „die griechische Philosophie sei in ihrer wissenschaftlichen Vollendung die theoretische Grundlage der positiv christlichen Theologie," stoßen wir dermalen, wo so ganz anderartige Erscheinungen den literarischen Markt besuchen, gewiß nach mehren Seiten hin an. Dies ist uns nicht unbekannt, und dennoch können wir nicht unterlassen, der Wahrheit die Ehre zu geben, und versichern, daß das Gesagte unser voller Ernst sei. Wir wollen uns erklären.

Die theoretische Vernunft, als welche dahin geht, jede reale Wirklichkeit aus ihrem Grunde als möglich zu begreifen, ist die belebende Seele der griechischen Philosophie, und diese Vernunft ist es auch, die in ihrer geistigen Reinheit und ohne durch die anschauliche Weltansicht des empirischen Verstandes in ihren Functionen beeinträchtigt zu werden, über die Dinge der Erfahrung zu dem Glauben an einen jenseitigen Gott, als den höchsten und letzten Grund alles Seins, hinausfährt. Und dies haben

ja auch die Griechen durch die That offen genug bewieſen, indem ſie, nach vielfachen Vorſtufen unter der Herrſchaft des vorwaltenden Verſtandes, endlich das Uebergewicht des Vernunftgedankens in Anaxagoras und dem rüſtigen Plato gewinnen und unerſchütterlich in den Vordergrund ſtellen. Bis dahin kam die griechiſche Vernunft, — als welche außerhalb aller Offenbarung auf eignen Füßen ſtand! — und nicht weiter, und wir verzeihen ihr gern, daß ſie zwar einen jenſeitig perſönlichen Weltordner, aber nicht auch den abſoluten Weltſchöpfer gefunden hat. Die griechiſchen Philoſophen haben Großes gethan in ihrer rein natürlichen Verlaſſenſchaft, und unwiderſprechlich zeugen ſie von dem, was der Menſch ſchon durch die bloße Kraft ſeiner angeſtammten Intelligenz von Hauſe aus und ohne alle poſitive Dogmatik zu erreichen im Stande ſei. Die heidniſchen Griechen haben den Grundſtein gelegt, den ſie durch den Hebel der im Menſchengeiſte gegebenen theoretiſchen Vernunftidee aus dem innerſten Bewußtſein herausgewälzt: wir ſtehen im Vollgenuſſe des poſitiven Chriſtenthumes, unſere Sache iſt's, das Gebäude ſelbſt nach dem Maaßſtabe der vollendeten Wiſſenſchaft aufzuführen.

Aber hier iſt des Streites Ausgang für unſere Tage. Der Maaßſtab unſerer Wiſſenſchaft, ſo ſagt man, ſei nicht mehr der der griechiſchen Vernunft; denn der griechiſche Grundſtein ſei der chriſtlichen Sache nur ein Stein des Anſtoßes. Und daher all die ſonſtigen Mißverſtändniſſe! — Die chriſtliche Dogmatik hat mit der Ueberſchwenglichkeit ihres Reichthumes die Lehren der Philoſophie auf einmal ſo ſehr überſchüttet, daß man vor lauter Chriſten die Menſchen nicht mehr ſieht, und wie dadurch die Wiſſenſchaft überhaupt gar vielartige formelle Verſuche auf geſichertem Materiale anzuſtellen nicht ermüdet, ſo ſpeciell auch iſt nach der Griechen Heimgang der angeblich neuentdeckten Beweiſe eines Gottes in chriſtlichen Zeiten nicht Maaß und Ende mehr zu ſehen. Da werden die

mannigfaltigsten Proben gemacht, die Existenz eines Gottes darzuthun, Proben, die bei der durchgängigen Excentricität ihrer Wendungen nur noch zwei Dinge miteinander gemein haben, das eine, daß sie sämmtlich den schon vorab christlich geglaubten Gott für ihre Wissenschaft versteckt im Hintergrunde haben, und das andere, daß sie eben dadurch den griechischen Vernunftweg mit einem anscheinlich aufgefundenen neuen vertauschen zu können meinen. Die heidnischen Griechen und ihre aus dem natürlichen Menschen-Geiste sprechende Philosophie sollen mit den christlichen Dingen gar nichts gemein haben können, und wer als getaufter Christ heute noch das, was jene, durch die gesunde Natur ihrer Vernunft getrieben, nur begonnen haben, im Helllichte des psychologischen Selbstbewußtseins derselben Vernunft wissenschaftlich vollendet, und als solches dem christlichen Glauben unterlegt d. h. wer heute auf griechischem Vernunftwege den dem Christenthume eignenden absoluten Schöpfer rein philosophisch gewinnt und beweiset, der findet mit seinem Gotte, weil er ein heidnischer und kein christlicher sei, keinen Glauben mehr, der philosophirende und theologisirende Zeitgeist erhebt sich in all seinen Formen und Gestalten dagegen, und es soll damit nichts gewonnen, vielmehr alles verloren sein, weil man, wie die Einen sagen: „hinter den idealen Anforderungen des Tages zurückgeblieben," wogegen die Andern erinnern: „daß schon christgläubig niet- und nagelfeste Wahrheiten nicht erst noch philosophisch bewiesen werden dürften, wenigstens nicht nach Weise der unchristlichen Heidenkinder bewiesen werden könnten:" als wenn die Heiden nicht auch Menschen gewesen, oder doch der werdende Christ erst alles rein Menschliche von sich abzustreifen hätte! Die Philosophie hat sich seit jenen gesunden Naturzeiten der vernunftbewegten Griechen aus einer Form in die andere herumgeworfen, und die Beweise eines Gottes laufen in gleicher

Anzahl entsprechend ausstaffirt hintendrein; aber was der Tag gebar, das nahm er zerstörend wieder mit sich fort, die Zeiten wechseln und mit ihnen der Geist der Wissenschaftlichkeit; aber unerschütterlich, weil auf der theoretischen Uridee des Menschengeistes basirt, steht der Beweis der griechisch begründenden Vernunft. Und dies hängt mit der rückgängigen Bewegung der Philosophie seit den griechischen Zeiten bis auf die frische Gegenwart in der genauesten Verbindung, so zwar, daß sie, die Philosophie, nachdem die Griechen ihre höchste und letzte Frage, die nach der Existenz eines Gottes, in den Mittelpunct der Untersuchungen gezogen, und dann mit Carteſius die tiefer liegende nach dem substanzialen Dualismus zwischen der Natur und Geisterwelt zur Hauptfrage geworden, durch Kants originellen Gedanken einer „Kritik der reinen Vernunft" endlich im unmittelbarsten Bewußtsein des eignen Geistes ihren Ausgang genommen, und da, geleitet durch das psychologisch erfaßte Gesetz der Vernunft, den griechischen Instinct in seiner unveräußerlichen Bedeutung für den geistig intelligenten Menschen gefunden, mit dem Lichte des Selbstbewußtseins die ganze große Reihe der Realitäten von dem primitiven Ich bis zu dem abschließenden persönlichen Gotte wissenschaftlich erhellt und gläubig wieder gewinnt. Und so ist die Sache der neuen Wissenschaft im Wesen immer noch die der alten; das Neue ist nur ein neuer Ausgangspunct. Der Geist der Wissenschaft ist und bleibt der eine selbige; die Hauptprobleme wechseln mit dem Bedürfnisse des Zeitgeistes, und was in des Menschen eignem Bewußtsein zu lesen, was den großen theoretischen und practischen Vorkommnissen des Einzelnen und der Gattung als normales Richtscheit natürlich angestammt und unveräußerlich ist, und wie er von da in die mannigfaltigen Formen des Lebens und des wissenschaftlichen Treibens hinüberkommen und legitim anbinden könne, — das ist die Le-

bensfrage unſers Zeitgeiſtes, und ihre Antwort iſt nicht mehr ferne *).

Aber dieſer unſer in die Enge getriebene, griechiſche Vernunftbeweis eines Gottes hat ja ſelbſt eine altapoſtoliſche Approbation. Paulus gibt ſich geradezu als Heidenapoſtel: und dann ſind wir zu glauben geneigt, daß er doch auch von der heidniſchen Sache etwas begriffen habe. Und dies muß wohl der Fall geweſen ſein, indem er, die Offenbarung in der einen Hand, mit der andern die Heiden ohne Weiteres auf ihren rein natürlichen Standpunct verweiſet, wo ſie den überweltlichen Gott auch ohne eine poſitive Offenbarung zu kennen, durch ihre eigne Intelligenz d. h. rein philoſophiſch, hätten finden können, und daß ſie ſonach, den poſitiven Juden gegenüber, gar nichts zur Entſchuldigung vorbringen könnten. Ja ſogar die Grundlage des Beweiſes gibt er ihnen an die Hand. Seit Anbeginn der Welt ſei Gott aus ſeinen Werken erkennbar (Röm. I. 19 ff.), und man dürfe ſich nur darauf einlaſſen, um ihn da zu finden und gläubig feſt zu halten. Kurz: Der Apoſtel hat im Umgange mit den Heiden, das ächt menſchheitliche intelligente Princip der theoretiſchen Vernunft im Auge, das Princip, welches den griechiſchen Philoſophen allmählig den Weg nach Oben bahnte, und ſie da zu Reſultaten führte, die conſequent genug der große Apoſtel auch wieder zu reſpectiren nicht anſtand **).

Und endlich zeigt ſich die Angehörigkeit des griechiſch philoſophiſchen Beweiſes zur theoretiſch wiſſenſchaftlichen Baſirung des poſitiven Chriſtenthumes auch noch an den Reactionen zwiſchen den erſten chriſtlichen Theologen und

*) Das Weitere ſiehe in des Verfaſſers Schrift: „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel.“ Köln 1837. bei Lumſcher. S. 77—103.

**) Orig. contr. Cels. I. p. 317: *Ὁ μὲν οὖν Παῦλος συνιδὼν ὅτι ἔστιν ἐν φιλοσοφίᾳ Ἑλληνικῇ οὐκ ἐνπαταφρόνητα τοῖς πολλοῖς κ. τ. λ.* —

den heidnischen Philosophen. Die griechischen Philosophen hatten den rechten Weg gefunden, der zu Gott führt, weil sie, ohne ihn künstlich gesucht zu haben, durch die gesunde Natur darauf geführt worden waren; aber sie waren da nicht vollends zum Ziele gekommen, und das hatte auch seinen schönen Grund. Hierauf erschien die Vollendung der heidnischen Hauptfrage durch das Dogma der absoluten Schöpfung im Christenthume, und der Gegensatz war unvermeidlich. Daß nun die griechische Philosophie mit all ihrem rein natürlichen Wissen im Wesen null und nichtig sei, daß sich auf dem griechischen Vernunftwege so gar nichts von Erheblichkeit über Gott und dessen Verhältniß auffinden lasse, das rückten die christlichen Theologen den Heiden keineswegs vor; ihr eigenes Bewußtsein widerlegte sie, da sie großentheils heidnisch-philosophisch erzogen, einige selbst Philosophen gewesen waren, und so die unverwüstliche Richtung der reinen Menschheit an sich selbst voraus kennen gelernt hatten. Was geschah? Richtig genug versetzen sie sich mit dieser rein philosophischen Frage auf den heidnischen Standpunct, machen aber da, als in damaliger nichtpsychologischer Zeit, ohne Kenntniß der reingeistigen Natur der Vernunft, die wunderlichsten Versuche, die Tendenz der alten Wissenschaft, die sie nicht lassen konnten, mit dem Gehalte des neuen Glaubens, den sie nicht lassen wollten, in gebührlichen Einklang zu bringen. Sie standen ja auch dem rein menschlichen Standpuncte noch zu unmittelbar nahe, waren selbst von Hause aus nur zu sehr pure Menschen gewesen, als daß sie nun in dem Reichthume ihres positiven Zuwachses im Ernste auf dessen Annihilirung hätten ausgehen können. Jetzt aber, nachdem die Heiden ausgestorben sind, oder doch die Wissenschaft der christlichen Theologie nicht mehr mit ihrer nackten Menschheit incommodiren, und die Jahrhunderte der christlichen Enkel sich rein positiv fortbewegt haben, hat sich die Sache, zwar nicht im Wesen, aber als Thatsache, rundweg umgekehrt. Doch

umsonst. Der Zeitgeist ist nach und nach bis zu seinem eignen persönlichen Ich herabgestiegen: da ist der Quell aller Vergangenheit, von da wird er auch ordnen alle — Zukunft. Wir aber haben hierorts vorerst genug daran, auf den Widerspruch der concreten Wirklichkeit mit der Wahrheit der Idee hingewiesen zu haben.

2. Die jüdische Moral. — Die Philosophie ist ein reines Erzeugniß des sich selbst überlassenen Menschengeistes: daher die vielen Philosophien d. h. Versuche zu philosophiren, mit der jedesmal speciellen Denkweise des betreffenden Subjectes versehen, und daher auch die bunten nichtgriechischen Beweise eines Gottes an der Stelle des einzig legitimen. Ganz anders verhält sich's aber mit der jüdischen Moral und dem folgenden römischen Rechte, dem practischen Doppelfundamente des Christenthumes. Das Sittengesetz der Juden, mit dem wir es hier vorab zu thun haben, war nicht auch schon ursprünglich der subjectiven Individualität des Einzelnen überlassen; äußerlich positiv war es ja geworden, dieses Gesetz, und in harten Stein eingegraben, so daß der Fragende, um sich zu überzeugen, sich nöthigenfalls den Kopf an seiner Realität zerstoßen konnte. Objectiv unberührbar und geschützt ist es daher aus dem alten Judenthume in das neue Christenthum bis auf die lebendige Gegenwart herübergekommen, und es zieht sich mit unbedingter Auctorität durch die sämmtlichen Verhältnisse unseres practischen Lebens hindurch; aber auch seinerseits veredelt und vergeistigt im Sinne der christlichen Liebe.

Der Sohn war ja nicht gekommen, „das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vollenden," und d. h. hier: die vorbereitende und vorerst nur auf blinden Gehorsam berechnete Moral des Juden sollte durch den bessern Beisatz des Christenthumes dem handelnden Menschen zur persönlich freien Selbstbestimmung des sittlichen Lebens verhelfen, sollte die empirische Knechtschaft der abhängigen Knechtschaft zu der der geistigen Kindschaft erheben,

ſollte die niederdrückende Furcht des äußern Geſetzes durch die erhebende Liebe des innern Selbſt verdrängen, und was ehedem der ſtarre Buchſtabe ſchonungslos getödtet hatte, das konnte jetzt, von Reue und Hoffnung bewegt, die Hände zum Himmel erheben und beten: „Vergib uns unſre Schuld, als auch wir vergeben unſern Schuldigern.“ Und dieſe ſelbſtige Ausſage des Heilandes über das Verhältniß ſeiner Lehre zu der Moral des Judenthumes bewährt er auch durch alle That. Die Predigt des neubeſeelten Moralgeſetzes auf dem Grunde des alten iſt die vorwaltende Seite ſeines Lebens, und wo immer er lehrend auftritt, da ſehen wir ihn als den Lehrer der chriſtlichen Liebe und Heiligkeit, nach dem Vorbilde ſeines und unſers himmliſchen Vaters. Nicht ſclaviſcher Gehorſam mehr, nicht kalte, gefühlloſe Obſervanz eingeroſteter Gebräuche und Formalitäten, nicht liebloſe Strenge unter der Auctorität des unbeweglichen Schriftwortes ſollten die leitenden Motive ſeiner Tugend ſein; in dem Innerſten des geiſtigen Menſchen ſelbſt bindet er lehrend an, die a priori angeſtammten Ideen von Sittlichkeit ſind der feſte Anker, an dem ſich die Grundſätze des neuen Lebens anhalten müſſen. Kurz: ein auf den moraliſchen Ausſprüchen des practiſchen Vernunftgeiſtes in höchſter Inſtanz baſirtes Chriſtenthum wollte der Heiland, und in dem Sinne dem Menſchen in ſeiner Geiſtigkeit, als Selbſtzweck achtend und erhebend, appellirt er auch zum Beweiſe der innern Wahrheit ſeines Evangeliums an das normale Bewußtſein des eignen Selbſt, an den einheimiſchen Herd der perſönlichen Menſchheit, da, wo die Freiheit des Willens wohnt und Tugend und Sünde ihre divergirenden Richtungen hernehmen: „Wenn Jemand meinen Willen thun will, der wird erfahren, ob dieſe Lehre aus Gott ſei, oder ob ich von mir ſelber rede.“ (Joh. VII. 17.).

Und das Volk, das im großen Ganzen immer nur arglos dem unbeſtechlichen Zuge des geſunden Menſchen-

verſtandes ſich hingebende Volk, erkannte und anerkannte auch in dem Nazarener wirklich ein Etwas, das da ungeſucht und wohlthuend in den innern Menſchen ſich Eingang zu verſchaffen wiſſe, „denn er lehrte, wie einer der Gewalt hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten und Phariſäer" (Matth. VII. 29.). Von unſaubern, egoiſtiſchen Triebfedern geleitet, hüllen ſich dagegen die Theologen von Profeſſion feſt und feſter ein in die unbeweglichen Formalitäten althergebrachter Inſtitutionen und ſuchen mit allen der Selbſtſucht entlehnten Mitteln die anbrechende Freiheit des vernünftigen Geiſtes darnieder zu halten. Der Sohn Gottes ſtand mit ſeiner Lehre vor Gericht, er ward des Todes ſchuldig erkannt, er ſtarb für die Wahrheit, und ſterbend noch betete er, wie er gelehrt, im Geiſte der vollendetſten Liebe: „Vater vergib ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun" (Luc. XXIII. 34.).

Doch wie die heidniſche Philoſophie allmählig die Unvollendetheit ihres Glaubens bekennen und ſich weiter führen laſſen mußte, ſo auch ſiegte die Moral der chriſtlichen Liebe über den flachen Schein jüdiſcher Werkthätigkeit. Wahrheit und Tugend fanden an der verwandten Doppelidee des geiſtigen Selbſtbewußtſeins ihren unzerſtörbaren Halt und wuchſen auf und pflanzten ſich fort hinaus in ungemeſſene Ferne. Die Wiſſenſchaft hat den vollendeten Chriſtusglauben gerechtfertigt und ihn getragen in die Hörſäle der Heiden, und die verjährten Synagogen der Juden umlagern in geiſtloſen Trümmern die ſtolzen Thürme der chriſtlichen Tempel *).

3. Das römiſche Recht. — Der dritte Kapitalfonds endlich der geiſtigen Hinterlaſſenſchaft der alten Welt zur veredelnden Wirthſchaft der neuen ſind die durch die

*) Man hat abermals gefragt, ob der jüdiſche Dekalog eine paſſende Norm ſei für die Abhandlung der chriſtlichen Moral? Beziehe die Frage zugleich auf die griechiſche Philoſophie und auf das römiſche Recht, und wir ſind im Begriffe eine Antwort zu geben.

Römer nach und nach fixirten Rechtsbestimmungen. Die Existenz und Anerkennung des römischen Rechtes in unsern christlichen Zeiten unterliegt eben so wenig einem Zweifel, als das Dasein der jüdischen Moral; beide sind als pure Facta gegeben und thatsächlich im Gebrauche, und so der der griechischen Philosophie durch die freie Bewegung des subjectiven Gedankens zu Theil gewordenen Verkennung auf immer enthoben. Der Sinn zur Verfolgung des rechtlich Constitutiven war das vorwaltende geistige Princip des ganzen Römerthumes, und dies ist der Schlüssel auch zur Eröffnung seiner politischen Geschichte, so wie zur Erkenntniß des durchgängigen Verhältnisses der großen Waffenthaten zu den entsprechend nebenbeilaufenden Gesetzesbestimmungen und Rechtsnormen. Auch hier regte und erhob sich das persönliche Geistesleben aus dem Uebergewichte der sinnlichen Naturstärke nach und nach und in offen liegenden Gradationen, bald zum Anbruche des bewußtlosen Instinctes, dann hell und heller stets bis auf das goldne Zeitalter des durch griechische Philosophie erleuchteten Cicero herab, der uns endlich die Quelle der Rechtsidee in höchster Instanz öffnet, mit den Worten: Est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una: quae lex est — — *recta ratio* — imperandi atque prohibendi, quam qui ignorat, is est iniustus, *sive est illa scripta uspiam sive nusquam* .... Atqui nos legem bonam a lege mala — *nulla alia nisi naturae norma* dividere possumus. ... Haec autem *in opinione existimare, non in natura posita, dementis est**). — Sieh da, auch die ersten Grundzüge eines geistigen Naturrechtes am Abschlusse des vorchristlichen Alterthumes!

„Die Römer glaubten, die Welt sei die ihre, und so ward sie's:" römisch war die Welt geworden, da gebar sie den König der Könige, auf daß er sich Alles unter-

*) Cic. de leg. I. 15. 16. seq.

werfe und herrſche mit der Kraft des Geiſtes. Aber auch Rom mußte ſich, als dritter Factor des Alterthumes, erſt noch dem Einbruche dieſer neuen Herrſchaft reagirend gegenüberſtellen. Grieche und Jude waren, jeder in ſeiner Weiſe, ſchon mit den neuen Dingen des Chriſtenthums in Kampf getreten, und unabläſſig ſtritten die Schule und die Synagoge dagegen an. Als aber die neue Wahrheit, von den begeiſterten Anhängern nach allen Seiten hinausgetragen, endlich gar eine beſorgliche Miene von Oeffentlichkeit anzog und unerſchrocken auch vor König und Kaiſer erſchien: da ſetzte auch die dritte Idee der alten Welt ſich ſelbſtvertheidigend zur Wehr und zog mit dem blutigen Schwerte der Politik gegen die Offenbarung zu Felde. Der zum Schutze der göttlichen Heilsanſtalt bewaffnete Arm der römiſchen Machthaber erhob ſich feindlich wider die junge Kirche, und Jahrhunderte lang dauerte das Märterthum ihrer Wahrheit. Verjagt und verbannt war ſie auf ſteter Flucht, nicht geduldet auf dem Schauplatze des öffentlichen Lebens, wohnte ſie, geiſtig wie ſie iſt, im verborgenen Geiſte: und nachdem erſt viele Tauſende ihrer ſtarken Bekenner für ſie in den Tod gegangen, da war die Kirche ſelbſt auch groß und ſtark geworden. Und darnieder lagen endlich die drei Normal-Verhältniſſe der alten Welt, erſchüttert durch die Fülle der Zeiten. Was dem Starrſinn des moraliſch anfeindenden Juden nicht gelungen, was der wiſſenſchaftlich ſtreitende Grieche vergebens verſucht hatte, daran ſollte zuletzt auch die phyſiſche Kraft des politiſchen Römers zu Schanden werden.

Die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Chriſtenthumes mochte ſich bei den Cäſarn des ſtolzen Weltreiches auch allmählig eingeſtellt haben, als Conſtantin der Große die Zügel der Regierung ergriff, und dem abſterbenden Heidenthume den Todesſtoß verſetzte. Die chriſtliche Religion, durch kaiſerlichen Befehl zur Staatsreligion erhoben, war nun die Religion des —

allherrſchenden Römerreiches! — Und dieſe Religion ſollte eben anfangen, in die großen Verhältniſſe des Lebens wohlthuend einzugreifen, als wüſte Horden, aus den Höhen Aſiens herübergeworfen, das morſche Römerreich in Schrecken ſetzten. Wild brauſete der Sturm durch die Ruinen der Vergangenheit. Auch der friſche Norden des jungen Europa war über die verwitterten Geſtalten hergefallen, das neubeſeelte Geſchlecht der neuen Zukunft hatte ſich unaufhaltſam in die römiſchen Provinzen ergoſſen, und die alte Herrin Roma ſah ſchon den Thron ihrer vergötterten Machthaber zu Boden geworfen, als Juſtinian, vom Genius der Weltgeſchichte geleitet, wenigſtens den Geſammtertrag der geiſtigen Schätze ſeines Vaterlandes noch aus dem Gräuel der Verwüſtung zu retten ſuchte, um ihn als teſtamentariſchen Nachlaß der politiſchen Laufbahn ſeiner chriſtlichen Enkel zu übermachen. Ein kaiſerliches Geſchenk! — Der Juſtinianiſche Codex, die Inſtitutionen, die Pandecten ... ſind die Quinteſſenz des politiſchen Römerthumes, der geiſtige Spiegel ſeiner großen Geſchichte, und als ſolcher für die Geſchichte der chriſtlichen Jahrhunderte das correlative Seitenſtück zu dem Moralgeſetze des jüdiſchen Moſes und den theoretiſchen Philoſophemen der Griechen.

So ſtehen wir denn in den verjüngten Zeiten des Chriſtenthumes, auf dem unterliegenden Grunde der alten. Gekrönt mit dem dreifachen Siegeskranze der Wahrheit, der Tugend und des Rechtes lebt der Chriſt in der treuen Erfüllung der Verheißungen deſſen, der von ſich ſagen konnte: „Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet alſo hin, lehret alle Völker, und lehret ſie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und ſieh: ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Matth. XXVIII. 18). Wir ſind, was wir geworden: chriſtianiſirte Griechen (?) in der Wiſſenſchaft der Theologie, chriſtianiſirte Juden in der Kirche und chriſtianiſirte Römer im Staate:

wir ſind die dreifach neue Welt auf dem dreifachen Fundamente der alten. —

Rechtfertigende Bemerkungen über das in der Bibel berichtete Verfahren Gottes und der Iſraeliten beim Auszuge der letztern aus Aegypten mit beſonderer Berückſichtigung eines Aufſatzes über dieſen Gegenſtand von G. Fr. Daumer in den Polemiſchen Blättern, betreffend Chriſtenthum, Bibelglauben und Theologie. 1. Heft. Nürnberg 1834. von Scholl.

In der bibliſchen Geſchichte von dem Auszuge der Iſraeliten aus Aegypten kommen unter andern zwei Haupt-Schwierigkeiten vor, wonach die Handlungsweiſe Gottes beim erſten Anblick als Gottes unwürdig, als unmoraliſch, und ſomit die Glaubwürdigkeit und das göttliche Anſehen des Berichtes, worin dieſelbe erzählt wird, als umgeſtoßen erſcheint. Die erſte Schwierigkeit beſteht darin, daß Gott, wo er durch Moyſes den Iſraeliten ſeinen Willen kund thun läßt, ſie für immer aus Aegypten zu führen, den König von Aegypten nur angehen läßt, den Iſraeliten einen dreitägigen Zug in die Wüſte zur Begehung eines Opfers zu geſtatten. Die andere Schwierigkeit liegt in dem vorgeblichen oder wirklichen Befehle Gottes, koſtbare Geräthe und Kleider von den Aegyptiern zu borgen, ohne ſie wiederzugeben.

Die Löſung und Beſeitigung dieſer Schwierigkeiten, beſonders der letztern, war von den älteſten Zeiten herab bis auf die neueſten ein Gegenſtand ernſter Beſchäftigung von Seiten der Apologeten der göttlichen Offenbarungsurkunden. Schon Philo befaßte ſich damit in ſeiner Vita Moysis l. 1. p. 624. edit. Paris. 1640, und nach ihm mehrere Väter, als Irenaeus adversus haereses lib.

IV. cap. 49, Tertullianus adversus Marcionem lib. 2. cap. 20. — Augustinus contra Faustum lib. 2. cap. 71. Theodoretus qu. 23 in Exodum. — Clemens Alexandrinus lib. 1. Strom. Aehnlich, wie die Väter, behandeln in den folgenden Zeiten die Schrifterklärer die benannten Schwierigkeiten, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie die verschiedenen Gründe, welche zur Wegräumung jener Schwierigkeiten von ihnen angeführt werden, gewöhnlich zusammenstellen, und alle als mehr oder minder gültig annehmen.

In Beziehung auf die erste Schwierigkeit, welche den dreitägigen Zug der Israeliten in die Wüste betrifft, Jehovah daselbst ein Opfer zu bringen, sagen sie: es liegt in dem Befehle Gottes, einen dreitägigen Zug in die Wüste von Pharao zu begehren, nichts Betrügerisches, Gottes Unwürdiges, da ja wirklich die Hebräer später diesen Zug zu dem Zwecke veranstalteten. Es ist nur dabei ein Verschweigen der vollständigen Wahrheit von Gott hier vorgeschrieben, worin nichts Unerlaubtes liegen kann, da keine Pflicht vorhanden war, die volle Wahrheit dem Pharao aufzudecken; vielmehr mehrere Gründe obwalteten, die Wahrheit demselben zum Theil vorzuenthalten, da ja vorherzusehen war, daß Pharao im Falle, daß Moyses sofort den vollen freien Abzug der Israeliten begehrt hätte, noch weit schärfere Maaßregeln ergriffen haben würde, das Volk zu drücken, und in diesem Falle alle weitere Verhandlung zwischen Moyses und Pharao wäre abgebrochen worden, und die Israeliten um so eher gegen Moyses sich beschwert und nichts mehr von ihnen hätten wissen wollen.

Rücksichtlich des andern Punctes berufen sich die Vertheidiger der göttlichen Offenbarungsurkunden 1) auf das Eigenthumsrecht, welches Gott über alles Geschaffene hat, dem zufolge er dem Einen Etwas nehmen, und dem Andern es geben kann, 2) auf die compensatio occulta, wonach es den Israeliten gestattet war, für so viele harte Dienste, die sie zum Vortheile der Aegyptier geleistet hat-

ten, ohne einen Lohn dafür zu erhalten, das ihnen von den Aegyptiern Geborgte behalten zu dürfen; 3) auf das Königsrecht, wonach die Israeliten, nachdem sie einmal feindlich von den Aegyptiern angegriffen wurden, als Sieger behalten dürften, was sie gleichfalls als Beute von ihren Feinden von früher her besaßen; 4) darauf, daß die Aegyptier für das, was sie den Israeliten an Gold, Silber und Kleider gaben, sattsam entschädigt wurden durch die im Lande Gosen von den Israeliten erbauten Häuser und angebauten Felder, welche sie mit vielen Geräthen den Aegyptiern zurückließen.

Diese Gründe sind es hauptsächlich, womit man in frühern Zeiten die göttlichen Offenbarungsurkunden hinsichtlich des Verfahrens Gottes und der Israeliten zu vertheidigen suchte; man hielt dieselben auch für vollkommen hinreichend und sah deswegen in Betracht derselben die anscheinenden Schwierigkeiten rücksichtlich dieser Puncte als beseitigt an. Ob die Gründe nun wirklich alle haltbar seien, wird sich erst später herausstellen. In der neuern Zeit indessen, wo durch den überhand nehmenden Skepticismus und Rationalismus die göttlichen Offenbarungsurkunden mit Feindseligkeit behandelt wurden, und noch werden, weil man von der Voraussetzung als einer ausgemachten Wahrheit ausgieng, daß jede vorgebliche Offenbarung Gottes an die Menschen ein Trugwerk sei, und die hh. Bücher, worin solche berichtet werden, keinen Glauben verdienen, wurden die in Frage stehenden Schwierigkeiten mehr als sonst hervorgehoben und als schlagende Beweise angeführt, daß die vorgeblichen Offenbarungsurkunden aller Glaubwürdigkeit ermangeln. Allein mit dem Angriffe der Offenbarungsurkunden traten auch in neuerer und neuester Zeit zahlreiche Vertheidiger derselben auf, welche die Gründe, womit man jene anfocht, zu widerlegen und den alten übererbten Glauben an die Göttlichkeit dieser Urkunden zu halten sich bemüheten. Als solche traten rücksichtlich der genannten Schwierigkeiten von Seite

der Protestanten in neuester Zeit gegen Hrn. Daumer die HH. Höfling, Fikenscher, Tholuk und Hengstenberg auf. Ersterer ist aber mit den von letztern zu Tage geförderten Vertheidigungsversuchen durchaus nicht einverstanden, und hält die Gründe, womit er die Offenbarungsurkunden angefochten, noch für unwiderlegt, wie er dieses in seinen „Polemischen Blättern betreffend Christenthum ꝛc." mehrfach zu erhärten sucht. Ich will nun die in Frage stehenden Puncte mit besonderer Berücksichtigung der von Hrn. Daumer vorgebrachten Gründe, gegen die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungsurkunden von Neuem beleuchten, und es versuchen, dieselben in Schutz zu nehmen. Sollte dieser mein Versuch mangelhaft erscheinen, und seinen Zweck nicht ganz erreichen, so mag er Andern, denen die Offenbarungsurkunden, wie mir heilig sind, die Veranlassung bieten, die Sache von einem andern Gesichtspuncte aus zu beleuchten. Um den Leser die in Frage stehenden Schwierigkeiten ihrem ganzen Gewichte nach würdigen zu lassen, will ich zuerst die Erzählung nach den Offenbarungsurkunden vorlegen, und dann die Gründe prüfen, womit Hr. Daumer die Glaubwürdigkeit derselben bestreitet.

Exod. 3, 7—20 lesen wir: V. 7. Der Herr sprach: Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Aegypten, und habe sein Geschrei über seine Treiber gehört; ja ich kenne sein Leiden.

V. 8. Jetzt bin ich herabgekommen, dasselbe aus der Hand der Aegyptier zu erretten, und heraufzuführen aus diesem Lande in ein gutes und geräumiges Land, das von Milch und Honig fließt, an die Wohnstätte der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter.

V. 9. Und nun, sieh, das Geschrei der Israeliten ist vor mich gekommen, und ich habe auch den Druck gesehen, den sie von den Aegyptiern erfahren.

V. 10. So gehe nun hin, ich will dich zu Pharao

ſenden: Du ſollſt mein Volk, die Israeliten, aus Aegypten führen.

V. 11. Moyſes ſprach zu Gott: Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen und daß ich die Israeliten aus Aegypten führen ſollte?

V. 12. Er antwortete: Ich will mit dir ſein, und dieſes ſei für dich das Zeichen, daß ich dich geſandt habe: Wenn du das Volk aus Aegypten geführt haſt, ſo ſollt ihr an dieſem Berge Gott opfern.

V. 15. Gott ſprach weiter zu Moyſes: So ſollſt du den Israeliten ſagen: Jehova, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Iſaaks, der Gott Jakobs hat mich zu euch geſandt. Dieſes iſt mein Name in Ewigkeit, dabei man mein gedenken ſoll für und für.

V. 16. Darum ſo gehe hin, und verſammle die Aelteſten Israels, und ſage zu ihnen: Jehova, der Gott eurer Väter, iſt mir erſchienen, der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, und hat geſprochen: ich habe genau auf euch geachtet und auf das, was euch in Aegypten widerfahren iſt.

V. 17. Und ich habe beſchloſſen, aus der Drangſal Aegyptens euch heraufzuführen in das Land der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Phereſiter, Heviter und Jebuſiter, in das Land, das von Milch und Honig fließt.

V. 18. Sie werden dir Gehör geben, und du ſollſt mit den Aelteſten Israels zum Könige von Aegypten gehen, und ihr ſollt zu ihm ſagen: Jehova, der Gott der Hebräer iſt uns erſchienen. Und nun laß uns drei Tagreiſen wegziehen in die Wüſte, und Jehovah unſerm Gott opfern.

V. 19. Aber ich weiß, daß der König von Aegypten euch nicht wird ziehen laſſen, außer durch eine ſtarke Hand.

V. 20. Ich werde daher meine Hand ausſtrecken, und Aegypten ſchlagen mit allerlei Wundern, welche ich darin thun werde; hernach wird er euch ziehen laſſen. Und ich

will dieſem Volke Huld bei den Aegyptiern geben, und wenn ihr ziehen werdet, ſollt ihr nicht leer ziehen.

V. 22. Denn jegliches Weib ſoll von ſeiner Nachbarin oder Hausgenoſſin ſilberne und goldne Gefäße und Kleider fordern, die ſollt ihr auf eure Söhne und Töchter legen, und ſo die Aegyptier berauben.

Nach dem Urtheile des Hrn. Daumer ſollen dieſe Worte, in dieſem Tone und Zuſammenhange geſprochen nichts anderes heißen können, als Folgendes: „Ich bin „erſchienen, mein Volk vom ägyptiſchen Joche zu befreien, „und in ein anderes Land zu führen (nicht in irgend ei„ner unbeſtimmten Zeit, ſondern es ſoll ſogleich bewerk„ſtelligt werden) und um dies zu bewerkſtelligen, ſollſt „du Moyſes, zu Pharao gehen, und ihm (nicht den dir „jetzt von mir kund gemachten Willen offenbaren, ſondern) „vorgeben, ich hätte einen dreitägigen Zug zu einem Opfer„feſte befohlen, nach deſſen Beendigung das iſraelitiſche „Volk zurückkehren und fortfahren werde, der ägyptiſchen „Herrſchaft unterthan zu ſein.“

Wir theilen mit H. Daumer die Ueberzeugung, daß in der angeführten Stelle Gott dem Moyſes ſeinen Entſchluß mittheilt, das israelitiſche Volk alsſobald und nicht in einer noch unbeſtimmten Zeit, aus Aegypten zu führen, und dem Moyſes befiehlt, dieſen ſeinen Entſchluß den Aelteſten der Israeliten mitzutheilen, dagegen dem Pharao denſelben nicht zu offenbaren, ſondern dieſen nur darum anzugehen, das iſraelitiſche Volk drei Tagreiſen in die Wüſte zu einem Opferfeſte ziehen zu laſſen. — Wir ſtellen es aber in Abrede, daß dem göttlichen Beſchluß zufolge Moyſes dem Parao verſpreche, daß nach Beendigung des Opferfeſtes das israelitiſche Volk zurückkehren und der ägyptiſchen Herrſchaft unterthan ſein werde. Hiervon iſt in der Stelle Exod. 3 durchaus nicht Rede; vielmehr fordert der Zuſammenhang, worin der ausdrückliche Rathſchluß Gottes vorkommt, die Israeliten jetzt aus der ägyptiſchen Knechtſchaft zu befreien, daß ein ſolches Ver-

ſprechen durchaus ausgeſchloſſen werden müſſe. Hr. Daumer begeht alſo durch dieſes vorgebliche Verſprechen denſelben Fehler, den er ſeinen Gegnern vorwirft, daß ſie zur Erklärung der Stelle zu Sachen ihre Zuflucht nehmen, welche ſie nicht aus dem bibliſchen Berichte als wirklich ſtatt habende beweiſen können. Nichts deſtoweniger geben wir gerne zu, daß Pharao den Antrag Moyſis Anfangs ſo verſtehen und auffaſſen konnte, als ſeien die Israeliten bereit, nach Beendigung des Opferfeſtes wieder in ihr voriges Verhältniß nach Aegypten zurückzukehren. Allein nicht, was Pharao bei dem Antrage Moyſis dachte, darf als wirkliches Verſprechen von Seite Gottes oder der Israeliten angegeben werden. Der Rathſchluß Gottes, die Israeliten alſobald aus Aegypten für immer herauszuführen, iſt mit klaren Worten dem Moyſes mitgetheilt: eben ſo deutlich aber auch der andere Auftrag Gottes an Moyſes, den Pharao nur darum anzugehen, die Israeliten zu einem dreitägigen Zuge in die Wüſte zu einem Opferfeſte ziehen zu laſſen. Ich ſage: mit klaren Worten iſt der Auftrag Gottes an Moyſes berichtet, den Pharao nur darum anzugehen; denn von etwas Anderem iſt in der Stelle durchaus nicht die Rede; wir dürfen deshalb auch nichts Anderes hineinlegen, wenn wir die Sache rein auffaſſen und ohne vorgefaßte Meinung beurtheilen. Das Geſagte beſtätigt ſich ganz auffallend in dem folgenden Berichte, worin die Ausführung des Auftrages Moyſis erzählt wird. Jedesmal, wo Moyſes zu den Aelteſten der Iſraeliten redet, ſpricht er mit den beſtimmteſten Worten den Rathſchluß Gottes aus, die Israeliten jetzt und in keiner andern noch unbeſtimmten Zeit aus Aegypten ausführen zu wollen; dazu kommt auch zu wiederholten Malen derſelbe Rathſchluß Gottes an Moyſes in der Erzählung der Ausführung deſſelben vor. Vergl. Exod. 4, 29—31. 6, 1. 4—6. 7, 4—5. 11, 1. 24—5. 13, 1—5. Auf gleiche Weiſe finden wir in dieſem Berichte der Ausführung des Auftrages Moyſis, daß Moyſes den

Pharao nur darum angeht, die Israeliten zu einem dreitägigen Zuge in die Wüste zu einem Opferfeste Jehova's zu entlassen, ohne daß Moyses auch nur ein einziges Mal es vor dem Pharao aussagte, daß es Gottes Rathschluß sei, bei dieser Gelegenheit einmal für immer das Volk aus Aegypten wegzuführen. Vergleiche Exod. 4, 22. 5, 1. 6, 10. 8, 26. 27. 10, 3. 9. 25. Daß Pharao indessen allmählig sich davon überzeuget, Moyses beabsichtige, die Israeliten aus Aegypten gänzlich wegzuführen, erhellet zum Theil aus seiner fortgesetzten Weigerung, die Israeliten alle mit ihren Frauen und Kindern und ihren Heerden ziehen zu lassen, so groß und mannichfaltig auch das Unglück sein mochte, welches seine Hartnäckigkeit den Aegyptiern und sich selbst durch die Strafwunder Moysis verursachte, zum Theil aus seinen eigenen Worten Exod. 8, 28: „Ich will euch ziehen lassen, daß ihr Jehova euerm Gott opfert in der Wüste; nur daß ihr euch nicht weiter entfernet;" und Exod. 10, 10. „Jehova sei so mit euch, wie ich euch ziehen lassen will mit euern Kindern. Sehet da, daß ihr Böses im Sinne habet!"

Aus dem Gesagten erhellet es, wie ich glaube zur Genüge, daß Exod. 3. Gott a) dem Moyses seinen Rathschluß mittheilte, den er den Israeliten verkünden sollte, sie alsobald aus Aegypten gänzlich wegzuführen, b) dem Moyses befahl, den Pharao in seinem Namen darum nur anzugehen, die Israeliten zu einem Opferfeste in die Wüste zu entlassen.

Es fragt sich jetzt: 1) liegt in diesem Rathschluß Gottes, 2) liegt in diesem Befehle Gottes nichts, was unsere Vernunft als unerlaubt, als unmoralisch und somit als Gottes unwürdig erkennt?

Ad. 1. Was den Rathschluß Gottes betrifft, die Israeliten alsobald aus Aegypten gänzlich wegzuführen, den Moyses auf Gottes Geheiß den Israeliten verkünden soll, so kann wohl nicht geläuguet werden, daß derselbe

durchaus nichts enthält, was als unerlaubt, als unmoralisch betrachtet werden könnte; denn als ein freier Volksstamm waren die Israeliten mit ihrem Stammvater in Aegypten von einem frühern Könige Aegyptens mit stillschweigender Zustimmung des ägyptischen Volkes aufgenommen worden, und es war von Seiten der Israeliten im Laufe der Zeit auch nichts vorgenommen worden, wodurch dieselben, ihrer Freiheit beraubt zu werden, verdienet hätten. Ihnen war also, wie es so oft in der Geschichte vorkommt, wo der Stärkere den Schwächern auf ungerechte Weise bedrückt und unterjocht, das größte Unrecht angethan, da man sie nicht mehr als Freunde friedlich neben sich wohnen ließ, sondern vielfältig bedrückte und als Sclaven durch Gewalt sich unterjochte. Die Israeliten hatten deßhalb ein unveräußerliches Recht darauf, ihre Freiheit wieder zu erstreben und von dem harten Joche sich in erlaubter Weise zu befreien, was durch die Dauer der ungerechten Unterjochung, welche sie erleiden mußten, nicht verloren gehen konnte. Allein, wie es unterjochten Völkern auf die Dauer zu ergehen pflegt, war es auch den Israeliten ergangen; sie hatten unter dem langjährigen harten Drucke allen Muth und Selbstständigkeit verloren, sie fühlten den Druck und das Unrecht, was ihnen angethan wurde, mochten auch wohl darüber im Stillen seufzen und klagen, wie es der Rathschluß Gottes klar andeutet Exod. 3, 7.; allein an Kraft fehlte es ihnen und Entschlossenheit, etwas zu unternehmen, was sie in ihre Freiheit wieder hätte einsetzen können. Doch waren damit nicht alle Hoffnungen, ihre Freiheit wieder zu erlangen, in ihnen erstorben. Vielmehr hallte in ihrer Brust noch zum Theil das göttliche Orakel, was ihrem Stammvater Abraham nicht nur ihren gegenwärtigen traurigen Zustand harter Bedrückung und langjähriger Unterjochung angekündigt, sondern auch ihre einstige Befreiung mit den klarsten Worten verheißen hatte, wieder. Gen. 15, 13. 14. Was der Vormünder seinem

Mündel ist, das war Gott den durch langjährige Knechtschaft unmündig gewordenen Israeliten. Nicht sie sollten ihre Freiheit sich erkämpfen und das ungerechte Joch von sich abwerfen, sondern er als ihr Vormünder nahm ihre Sache auf und ließ ihnen, den ohnmächtigen und muthlosen, durch Moyses seinen Gesandten, den er als solchen durch Wunderkraft beglaubigte, die frohe Botschaft bringen, daß er sein gegebenes Wort erfüllen, sie aus dem Sclavendienste befreien und aus Aegypten ausführen werde. — Wir finden hienach in dem Rathschlusse Gottes nur das Verfahren eines treuen und gerechten Wesens, was einem gegebenen Versprechen gemäß handeln und dem unschuldig Bedrückten, da er es nicht selbst mehr kann, Recht verschaffen will.

Ad. 2. Doch damit werden die Gegner der göttlichen Offenbarung wohl leicht einverstanden sein, daß der Rathschluß Gottes die Israeliten aus Aegypten zu befreien, an und für sich noch nichts Unerlaubtes und Gottes Unwürdiges enthalte. Aber der Befehl Gottes, wonach Moyses den Pharao nur angehen soll, den Israeliten einen dreitägigen Zug in die Wüste zu einem Opferfeste zu gestatten, enthält bei dem erwähnten Rathschlusse Gottes Lug und Betrug, ja lehret nicht nur den Moyses, sondern auch die Israeliten lügen und betrügen. Dieser Befehl kann daher, wenn anders Gott nicht als ein Betrüger angenommen werden soll, was unsere bloße Vernunfterkenntniß von Gott schon verbietet, — dieser Befehl, sage ich, kann also nicht ein göttlicher sein. Wir bemerken indessen dagegen:

Eine eigentliche Lüge schreibt der Befehl Gottes nicht vor; denn es kommt in demselben nicht vor, daß die Israeliten nach gehaltenem Opferfeste nach Aegypten wieder zurückkehren werden. Die Israeliten halten ja auch wirklich nach ihrem Auszuge das so oft besprochene Opferfest. Auch Moyses bleibt bei der Ausführung des göttlichen Befehles strenge stehen und gibt bei der so oft wiederholten

Anforderung Gottes an Pharao, die Israeliten zu einem Opferfeste zu entlassen, nie ein Wort von sich, womit er die Rückkehr der Israeliten verspräche. Daher kommt es denn auch, daß Pharao bald selbst auf den Gedanken kommt, Moyses führe Anderes noch, als er begehre, im Schilde. Exod. 10. 7. Deswegen widersetzt sich auch Pharao, so lange er konnte, die Israeliten mit ihren Frauen und Kindern und ihren Heerden ziehen zu lassen. Pharao erkannte somit, wenigstens im Verlaufe der Strafwunder, daß Moyses auf Jehova's Befehl die Israeliten gänzlich wegführen wollte *). Allein, höre ich sagen, so bleibt dennoch das Verfahren Gottes gegen Pharao ein betrügerisches, weil er ihm die Wahrheit wenigstens zum Theil vorenthält; es liegt darin wenigstens die betrügerische restrictio mentalis. — Ohne uns in die Streitfrage der Moralisten über die sogenannte Nothlüge einzulassen, bei welcher Aeltere und Neuere behaupten, es könne Fälle geben, wo es nicht nur erlaubt, sondern Pflicht sei, die Unwahrheit zu sagen, und einen Andern absichtlich durch Unwahrheit irre zu leiten, glauben wir wenigstens behaupten zu dürfen, daß es Fälle gibt, in welchen man einem Andern die Wahrheit vorenthalten dürfe, ja sogar dazu verpflichtet sein könne. Zu solchen Fällen rechne ich folgende: a) wenn der Andere, dem eine Mittheilung gemacht wird, kein Recht darauf hat, daß ihm die ganze Wahrheit mitgetheilt werde, weil er davon nur Mißbrauch machen würde, d. h. wenn bestimmt vorherzusehen ist, daß eine vollständige Mittheilung der Wahrheit nur dazu dienen werde, daß der Andere, statt die mitgetheilte Wahrheit zur Erfüllung seiner Pflicht zu benutzen, sie zur Uebertretung derselben

*) Mit Unrecht spricht Hr. Daumer deshalb von einem gegebenen Versprechen und einer Verpflichtung, nach Aegypten zurückzukehren. Ein Versprechen war nicht gegeben; noch vielweniger fand aus irgend einem Grunde eine Verpflichtung Statt, sich dem ungerechten Drucke von neuem zu ergeben. Unrecht handelte Pharao gegen die Israeliten, nicht aber die Israeliten gegen Pharao.

oder zur Verübung eines Unrechts, oder doch zur Fortsetzung eines bereits lange verübten Unrechts mißbrauchen werde. b) Derselbe Fall würde Statt finden, wenn von der vollständigen Mittheilung der Wahrheit bestimmt vorherzusehen wäre, daß der Andere, dem die Mittheilung gemacht würde, davon Veranlassung nehmen werde, einen moralischen oder religiösen Zweck zu vereiteln, der aber gerade dadurch erreicht werden könnte, daß dem Andern irgend eine Wahrheit nicht vollständig mitgetheilt würde*).

Es fragt sich nun: können wir einen oder beide Fälle auf den in Frage stehenden Befehl Gottes und die darnach gerichtete Handlungsweise Moysis anwenden? Ich glaube, daß beide Fälle ohne Mühe wirklich ihre Anwendung darauf finden. Für's Erste ist klar, daß dem Pharao durchaus kein Unrecht geschehen wäre, wenn die Israeliten auch ohne Befehl Gottes sich in erlaubter Weise, d. i. ohne Aufruhr zu erregen, aus der ägyptischen Sclaverei befreiet hätten. Um so viel weniger geschah dem Pharao ein Unrecht, wenn Gott ihn durch Moyses auffordern ließ, die Israeliten zu einem Opferfeste zu entlassen; denn man hätte erwarten dürfen, daß er sein unmenschliches Verfahren gegen dieselben nicht bis zu dem Grade steigern würde, daß er ihnen, den so hart gedrückten, diese kleine Erleichterung versagen könnte. Da nun aber diese so geringe und billige Forderung den Tyrannen sofort schon, da er noch nicht daran dachte, daß die Israeliten das begehrte Opferfest zu ihrem vollen Abzuge benutzen würden, zu neuen ungerechten und grausamen Bedrückungen reizte, was wäre erst zu erwarten gewesen, wenn Moyses auf Gottes Befehl den Pharao darum angegangen hätte, die Israeliten gänzlich zu entlassen? Würde er nicht auf der Stelle Moyses und Aaron als Aufrührer behandelt, und die Israeliten auf die schnödeste Weise

*) Ich halte es für überflüssig, die genannten zwei Fälle weiter zu begründen, da wohl jedem Nachdenkenden die Richtigkeit des zu Beweisenden daraus in die Augen springt.

mißhandelt, und ſo ſeine Schuld gegen dieſelben noch vergrößert haben? Um alſo den Pharao davor zu bewahren, daß die vollſtändig ihm mitgetheilte Wahrheit ihn nicht zu neuen Uebertretungen ſeiner Pflichten verleiteten, wie Gott dieſes klar von ihm vorausſah, und wir ſogar aus ſeiner Handlungsweiſe mit Sicherheit ſchließen können, ließ Gott ihm nur theilweiſe die Wahrheit mittheilen, theilweiſe aber verbarg er ſie ihm. Hätte Pharao der erſten billigen Forderung Gehör gegeben, ſo wäre er und ſein Volk, die Aegyptier, vor allem dem Unglücke bewahrt geblieben, was er ſich und den Seinigen durch ſeine pflichtwidrige Halsſtarrigkeit zuzog.

Aber auch der zweite Fall findet ſeine volle Anwendung. Der moraliſche und religiöſe Zweck, den Gott durch Verheimlichung ſeines Rathſchluſſes, die Israeliten bei Gelegenheit des Opferfeſtes gänzlich aus der ägyptiſchen Sclaverei zu befreien, zu erreichen ſuchte, war erſtens, die längſt ungerecht Verfolgten vor weitern Verfolgungen zu ſchützen, zweitens, zu verhüten, daß die Israeliten nicht durch längeres Verweilen unter den Abgöttern die Erkenntniß Seiner, des wahren Gottes, verlören, drittens, daß durch die befreiten Israeliten die Erkenntniß auch für andere Völker erhalten und ſpäter auch über ſie verbreitet würde. Alles dieſes aber würde Gott nicht erreicht haben, hätte er dem Pharao ſofort die ganze Wahrheit durch Moyſes mittheilen laſſen. (Vergleiche das oben Geſagte.)

Nach dem Geſagten, glaube ich, wird es jedem Vorurtheilsfreien klar geworden ſein, daß ſowohl der Rathſchluß Gottes, die Israeliten zu befreien, als auch der Befehl, den Pharao um Entlaſſung derſelben zu einem Opferfeſte anzugehen, durchaus nichts Unerlaubtes, Unmoraliſches, oder Gottes Unwürdiges enthalte. Vielmehr ſehen wir in der Handlungsweiſe Gottes nur tiefe Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Condescendenz zu den menſchlichen Schwächen aus Erbarmung und Liebe.

Aber, höre ich noch fragen: wurden denn durch dieſe Handlungsweiſe die Iſraeliten nicht zu Lug und Betrug angereizt? Durchaus nicht; denn Lügen kommen in der Handlungsweiſe Gottes ſo wenig vor, als ein eigentlicher Betrug, ſondern nur eine theilweiſe Verheimlichung der Wahrheit aus moraliſchen und religiöſen Gründen, die es nicht nur den Iſraeliten geſtatteten, ſondern auch den Chriſten erlauben, in ähnlichen Fällen die Wahrheit theilweiſe zu verheimlichen.

Ehe ich zur Beurtheilung der zweiten Schwierigkeit übergehe, will ich noch zum Ueberfluſſe beleuchten, was Hr. Daumer als Reſultat ſeiner Beurtheilung der in Frage ſtehenden Puncte anführt. Er ſagt S. 8: „Moſes „wird der bibliſchen Darſtellung zufolge von Gott ausdrücklich dazu berufen, die Iſraeliten für immer in ein „anderes Land zu führen, und erhält zur Bewerkſtelligung „des Auszugs den Befehl, zu Pharao zu gehen, und einen dreitägigen Auszug in die Wüſte zum Behufe eines „Opferfeſtes zu verlangen; den Iſraeliten befiehlt Gott „ſeinen ganzen Plan kund zu thun, und dies geſchieht, „ehe noch etwas davon ausgeführt wird. Nun gehen „Moſes und Aaron zu Pharao und verlangen die Erlaubniß zu dem dreitägigen Zuge, der ihnen lange verweigert, endlich bewilligt wird. (Alles ganz richtig.) Pharao erklärt ſich beſtimmt, daß er ihnen nicht die Erlaubniß gebe, für immer aus dem Lande zu ziehen, ſondern, „ſich nur auf eine Zeit lang in die Wüſte zum Opfern „zu begeben. (Auch noch richtig.) Noch zuletzt, da er die „Erlaubniß gibt, ſagt er den Iſraeliten, ſie möchten „thun, wie ſie geſagt hätten. Dieſe aber hatten geſagt, nur einen dreitägigen Zug in die Wüſte unternehmen zu wollen, und nahmen auch im letzten Augenblicke ihr Wort nicht zurück.“ (Die Iſraeliten hatten durch Moyſes dem Pharao geſagt, ſie wollten einen dreitägigen Zug in die Wüſte unternehmen, und den unternahmen ſie wirklich. — Falſch iſt es aber, daß ſie geſagt

hätten, nur einen dreitägigen Zug in die Wüste unternehmen zu wollen. Dieses nur ist ein Zusatz des Hrn. Daumer, der die Sache bedeutend anders stellt, und dem Moyses eine Unwahrheit, ja eine Lüge in den Mund legt. Mit Weglassung des nur bleibt noch Alles ohne Anstoß). Aus dem Vorhergehenden schließt nun Hr. Daumer: „Die „Israeliten wurden also unter der ausdrücklichen Bedin„gung entlassen, zurückzukehren, und zogen aus, indem „sie die Verpflichtung zur Rückkehr auf sich nahmen." Zu diesem Schlußsatze kommt D. nur durch das früher eingeschobene nur. Mochten die Israeliten entlassen werden unter der Bedingung, zurückzukehren, so folgt daraus noch gar nicht, daß sie verpflichtet waren, auch diese Bedingung einzugehen, oder gar die Verpflichtung zur Rückkehr auf sich zu nehmen. Die Bedingung war eine höchst ungerechte, wie ihre ganze Bedrückung nur auf Unrecht basirte; aus Unrecht aber für den, der es der Gewalt nachgebend erleidet, noch eine neue Verpflichtung, ferner Unrecht zu leiden, abzuleiten, ist wahrlich eine Moral, die besser Immoral genannt zu werden verdient. D. fährt fort: „Sie thaten dies aber (wozu sie alles Recht hatten) „indem sie wußten, daß sie nach dem ihnen gleich An„fangs kund gemachten Plan Gottes nicht zurückkehren „sollten und würden (weil sie dazu gar nicht verpflichtet waren, ferner sich ungerecht mißhandeln zu lassen), „und „Alles dieses geschah der biblischen Darstellung zu Folge „mit Gottes Willen und Wohlgefallen, seiner Leitung und Vorschrift gemäß." (Worin wir nur, wie gesagt, Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Condescendenz zu den menschlichen Schwächen aus Liebe und Erbarmung bewundern.) „Die Israeliten betrogen also (sic), sie „betrogen mit Gottes Willen und Wohlgefallen, seiner „Leitung und Vorschrift gemäß." (Den Schlußsatz mag der Leser aus dem Gesagten selbst beleuchten.)

(Schluß im nächsten Hefte.)

Ueber den Begriff der heiligmachenden Gnade.

Man denkt ſich die heiligmachende Gnade gar gewöhnlich als eine dem Gemüthe des Menſchen eingedrückte Beſchaffenheit (qualitas animo impressa), woraus alle Tugenden im Menſchen hervorgehen; und von dieſer Beſchaffenheit ſelbſt behauptet man, daß ſie und mit ihr die Ausgerüſtetheit (habitus) oder das Vermögen zu jeder Tugend uns zuerſt in der Taufe eingegoſſen (rückſichtlich: durch das Sacrament der Buße wieder hergeſtellt) und durch die übrigen Sacramente vermehrt werde. Allein dieſe Vorſtellung von der heiligmachenden Gnade gehört nicht zur katholiſchen Glaubenslehre. Denn obwohl die große Mehrheit der Scholaſtiker dieſelbe hatte und vertheidigte, ſo hat ſie doch die Kirche in Concilio Tridentino, worauf dieſer Gegenſtand zur Sprache gebracht wurde, nicht zu der ihrigen gemacht, vielweniger noch ſich feierlich dafür erklärt; vielmehr hat ſie, nach dem Zeugniſſe des Dominicus Soto, welcher auf dem Concilio Trident. gegenwärtig war, in dem 11. Canon der 6. Seſſion mit Abſicht den Ausdruck *habitus* von der Gnade nicht gebraucht, um nicht den Anſchein zu geben, als gehöre dieſe Vorſtellung von der Gnade zum Dogma. Melchior Canus, der wie Soto auf dem Conc. Trid. zugegen war, geht noch weiter und rechnet lib. 7. loc. theolog. cap. 2. die ſcholaſtiſche Disputation: „An gratia, qua iustificamur, *qualitas quaedam* sit *animo impressa*, quae ipsi praestet et esse et vivere, unde qualitates aliae consequantur, hoc est virtutes quaedam tum theologicae tum morales infusae, per quas animus divinas et supernaturales habeat actiones,“ zu denjenigen, „quae citra iacturam pietatis ignorari non ab imperitis modo, verum a doctis etiam possunt, quod nec fidei dogmata sunt, neque ex illis derivantur. Andere Theologen geben zu-

gleich an, wie die heiligmachende (rechtfertigende) Gnade oder vielmehr die dadurch bedingte Rechtfertigung salva fide an ſich auch anders gedacht werden könne.“ Hören wir hierüber den Vasquez bei Veronius reg. fid. cath. cap. 2. §. 2: „*In controversia positum est*, inquit Vasquez 1. 2. disp. 203. c. 2, *utrum Ecclesia definierit, vel ad fidem catholicam pertineat, iustitiam, qua impii iustificantur, esse qualitatem et habitum permanentem in anima; an aeque bene fieri possit iustificatio per affectum dilectionis erga Deum et contritionis de peccato, et omnia, quae de iustitia nostra in Scriptura et Conciliis atque a Patribus dicuntur, recte constare possent, si aliquis diceret, iustitiam inhaerentem esse affectum dilectionis erga Deum et contritionem de peccato.* Und nun wird angegeben, was denn eigentlich das Concilium Trid. über die Rechtfertigung lehren wolle. „Cap. 3 expresse dicitur: Definitum hactenus non esse, iustitiam nobis inhaerentem habitum esse, censent Sotus et Canus (denen Vasquez nachher cap. 6. ſelbſt beiſtimmt); atque ideo dicunt, Concilium Tridentinum sess. 6. c. 7, dum definivit inesse iustificatis, formalem iustitiam ipsis intrinsecam, data opera abstinuisse a nomine habitus, ne de habitu aliquid definiret; *ac proinde eius definitione declaratum solum fuisse, iustificari hominem, non favore et iustitia aliena tanquam forma, sed iustitia inhaerente; huc enim institutum Concilii spectabat, ut contra haereticos ostenderet, homines iustificari non extrinseca iustitia, ut illi dicebant, sed intrinseca sibi et inhaerente.*“ Das Concilium Trid. will hiernach alſo zunächſt nur lehren, daß der Menſch nicht gerechtfertigt werde durch eine bloß äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, ſo nämlich, daß der Menſch (wie Luther lehrte) durch dieſe Zurechnung für gerecht geachtet werde, obwohl er an und für ſich

noch ganz ungerecht sei, noch ganz in Thorheit und Sünde stecke; sondern daß der Mensch gerechtfertigt werde durch eine ihm einwohnende innere Gerechtigkeit — nämlich durch eine gänzliche Wegwendung seines Innern von allem Bösen und eine Hinwendung desselben zu Gott und allem Gottgefälligen. Ob aber diese Rechtfertigung zu Stande komme durch eine dem Gemüthe des Menschen eingedrückte Qualität und daraus entspringende Ausgerüstetheit zu allen (theologischen und sittlichen) Tugenden, oder vielmehr nur durch eine fortdauernde Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes und zur Reue über die Sünde: das hat das Concil. Trid. nach der Ansicht jener Theologen nicht entschieden. Hören wir hierüber noch den zu Anfang des vorigen Jahrhunderts gestorbenen, zu seiner Zeit berühmten, Löwener Theologen Gummarus Huyghens. In dem tract. historico-polem. de gratia cap. 1 sagt derselbe ausdrücklich und wiederholt, jene Vorstellung von der Rechtfertigung sei keine Glaubenssache. Für seine Gewähr beruft er sich auf die Regula fidei des Veronius, vorzüglich aber auf Morinus de sacram. Poenitentiae lib. 8. c. 2. n. 13. „*Multi magnique viri*, inquit (Morinus), *in hunc usque diem contenderunt, licet reapse iustificatio impii per habitum infusum fieret, sine illo tamen fieri posse per actus a voluntate cum auxilio spiritus s. sine novo habitu elicitos.* Tum *rursus* cap. 7 ostendit, *ad fidem non pertinere, impium iustificari per habitum sive per aliquam qualitatem immanentem divinitus inditam.* In hanc rem citat Dominicum Soto, Melchiorem Canum, Bartholomaeum Medinam, Quardum Tapperum, Thomam Stappletonum, aliosque. Postremo loco citat Vasquesium, qui cum multis Doctorum coaetaneorum auctoribus demonstret: *peccatorem formaliter iustificari posse per actum dilectionis Dei super omnia, nulla posita gratia habi-*

tuali (nämlich in dem Sinne der scholastischen Theologen)." Vid. Thesaurus theolog. tom. 5. p. 659. Alle diese Theologen räumen also, außerdem, daß sie die erste Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders (also auch von der rechtfertigenden oder heiligmachenden Gnade) nicht zur katholischen Glaubenslehre rechnen, ausdrücklich ein, daß an und für sich auch die letzte zulässig sei. Ich meine aber, dieselbe sei nicht bloß an und für sich, d. h. abgesehen von den betreffenden kirchlichen Bestimmungen, zulässig; sondern auch mit allen diesen Bestimmungen vollkommen im Einklange, und darum auch kirchlich zulässig.

Um den Leser von der Richtigkeit meiner Meinung zu überzeugen, halte ich es für dienlich, diese Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders und also auch von der rechtfertigenden Gnade in ein helleres Licht zu setzen. Die Theologen räumen ein, die Rechtfertigung des Sünders könne an sich auch wohl zu Stande kommen durch eine fortdauernde Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes über Alles und zur Reue über die Sünde. Diese Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes über Alles ist aber, weil ein Heilswerk, ohne einen fortgesetzten, actuellen Gnadenbeistand nicht möglich. Gott müßte demnach, damit die Rechtfertigung des Menschen in dieser Weise möglich würde, demselben um der Genugthuung Jesu Christi willen sein bleibendes Wohlwollen (was durch die Sünde, Erb- und wirkliche Sünde, verloren war) wieder zuwenden und in Gefolge dessen den feststehenden Willen haben, ihm alle zur Heranbringung jener Liebe*) und überhaupt alle zur Heilswirkung erforderlichen, actuellen Gnaden zu ertheilen. Daß dieses Wohlwollen (diese positive Geneigtheit) Gottes gegen den Menschen und die dadurch bedingte Aufnahme desselben in ein solches Verhältniß zu Gott, daß dieser von nun an fort-

*) Worin ja der Stand der Rechtfertigung besteht.

geſetzt in ihm wirken will (nämlich durch Ertheilung aller, wenigſtens erforderlichen, actuellen Gnaden) das bleibende Vermögen ſein Heil zu wirken; daß dieſes Wohlwollen ganz mit Recht heiligmachende und rechtfertigende Gnade genannt werde, leuchtet aus dem Geſagten von ſelbſt ein: iſt es doch der Grund und die Quelle aller Heiligung des Menſchen; und ſteht derſelbe dadurch ja in dem fortdauernden Zuſtande des Vermögens zur Heilswirkung, und mithin in dem entgegengeſetzten Zuſtande, worein ihn die Erbſünde und jede ſchwere, wirkliche Sünde verſetzt. Auch habituelle Gnade kann es genannt werden, weil der Menſch dadurch einen Habitus *), eine Ausgerüſtetheit zu allem Guten erhält.

Vergleichen wir nun dieſe Vorſtellung von der Rechtfertigung des Sünders und der rechtfertigenden Gnade mit den deßfallſigen Beſtimmungen des *Concilii Tridentini*. Die betreffende Hauptbeſtimmung dieſes Concils iſt die bereits angeführte Lehre, daß der Sünder nicht gerechtfertigt werde durch eine bloß äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, ſondern durch eine ihm einwohnende, innere Gerechtigkeit. Allein es ſieht Jeder, daß das auch nach dieſer Vorſtellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade wirklich der Fall iſt. Wird doch darnach dem Sünder nicht bloß die Gerechtigkeit Chriſti äußerlich zugerechnet, ſondern der Sünder wird in ein ſolches Verhältniß zu Gott aufgenommen, daß dieſer den feſtſtehenden Willen hat, ihm fortgeſetzt alle zur Erweckung und Pflegung aller göttlichen und ſittlichen Tugenden erforderlichen, actuellen Gnaden zu verleihen oder w. d. i. das Vermögen zur Heilswirkung bleibend in ihm zu wirken; wozu

*) Doch in einem andern Sinne, als worin die ſcholaſtiſchen Theologen dieſes Wort nehmen: bekanntlich leiten dieſe den Habitus von einer dem Gemüthe des Menſchen eingedrückten Qualität ab.

dann allerdings die (mit Gottes zuvorkommender Gnade zu Stande gekommene) Bekehrung des Sünders eine vorläufige, nothwendige Bedingung ist: oder wie könnte der heilige Gott dem Sünder sein Wohlgefallen und Wohlwollen zuwenden u. s. w., so lange derselbe in der Unbußfertigkeit verharrt! Auf diese Weise wird also der Sünder wirklich durch eine ihm inhärirende, innere Gerechtigkeit gerechtfertigt. Bei den unmündigen Kindern ist freilich keine eigentliche (actuelle) Bekehrung möglich; aber, da bei ihnen keine eigentliche (actuelle) Verkehrtheit statt findet, auch nicht nöthig. Ihre Sündhaftigkeit ist bloß eine ihnen angeborene und besteht darin, daß sie von Geburt aus zum gottgefälligen Wollen und Thun ohnmächtig und nur zum Bösen aufgelegt und darum Kinder des Zornes (Mißfallens) Gottes sind. Offenbar kann aber Gott diesen Unmündigen um der Verdienste Jesu Christi willen durch die Taufe sein Wohlwollen (seine positive Geneigtheit) zuwenden und in Gefolge dessen nun den ernstlichen Willen haben, ihnen alle actuellen Gnaden, die ihnen mit der Zeit (nämlich bei eintretendem Vernunftgebrauch) zum gottgefälligen Wollen und Thun nothwendig werden, zu verleihen. Auch sind dann solche Kinder durch eine ihnen (in wiefern das hier möglich ist) einwohnende Gerechtigkeit gerecht und nicht durch eine ihnen bloß äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit. — Eine andere Bestimmung des Concilii Trid., die hier in Betracht kommt, ist die Erklärung, welche es von der Rechtfertigung, sess. 6. cap. 7. aufstellt: „Iustificatio non est solâ peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.*“ Ich glaube aber kaum nachweisen zu müssen, daß die bisher vertheidigte Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade damit im Einklang ist, ja gewissermaßen dadurch gefordert wird: oder könnte wohl von einer *voluntaria* susceptio gratiae et donorum die Rede sein,

wenn die Rechtfertigung die Folge einer dem Gemüthe des Menſchen eingedrückten Qualität wäre? Daſſelbe gilt von der loc. cit. nach einigen Zwiſchenſätzen folgenden Stelle: „Unica formalis causa (scil. iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur; sed vere iusti nominamur et sumus, *iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram*, quam spiritus s. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.“ Ganz vorzüglich aber ſpricht das Concil. Trid. jener Vorſtellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade das Wort in dem fünften und ſechſten Capitel de iustificatione: ich bitte den Leſer, dieſe beiden Capitel einmal unbefangen in dieſer Beziehung anſehen zu wollen; und ich zweifle keinen Augenblick, daß er mir beiſtimmen werde. — Wenn daher die Theologen auf den Grund der tridentiniſchen Beſtimmungen über die Rechtfertigung behaupten, die gewöhnliche Vorſtellung von der Rechtfertigung und der rechtfertigenden Gnade könne zwar sine haeresi aber nicht sine errore verlaſſen werden *); ſo weiß ich nicht, womit ſie dieſe ihre Behauptung beweiſen wollen. Oder liegt vielleicht darin ein Beweis für ihre Sache, daß sess. 6. cap. 7. die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe virtutes *infusae* genannt werden? Allein die Theologen werden mir doch zugeben, daß dieſer, aus Röm. 5, 5 entnommene, Ausdruck nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen ſei: oder wie können Glaube, Hoffnung und Liebe, die doch nur Zuſtände

*) So ſagt Vasquez bei Veronius loc. cit.: „Ex definitione Tridentini *aperta ratione* colligitur, parvulos et adultos, qui virtute sacramenti remissionem peccatorum consequuntur, solo *habitu* et *qualitate* permanente iustificari, ac proinde *sententiam hanc ad fidem catholicam ita pertinere, ut sine errore negari nequeat.*“

unſerer Seele ſind, im eigentlichen Sinne eingegoſſen werden! Wir thun offenbar dem Concilium Tridentinum hinſichtlich dieſes Ausdrucks genug, wenn wir annehmen: Gott errege den Menſchen durch ſeinen actuellen Gnadenbeiſtand (durch Hervorbringung ſittlicher und religiöſer Vorſtellungen in ihm oder durch Belebung derſelben, wenn ſie in ihm ſchon vorhanden ſind, durch Vorhaltung ſittlicher und religiöſer Beweggründe ꝛc.) zu lebendigem Glauben, inniger Liebe und zuverſichtlichem Vertrauen *); wozu dann freilich als vorläufige Bedingung (wie bereits angedeutet) erforderlich iſt, daß Gott ihm ſeine poſitive Geneigtheit oder ſeine heiligmachende Gnade, welche der Grund und die Quelle aller actuellen Gnaden iſt, zugewendet habe. Sonſt aber finde ich keine Beſtimmung in den tridentiniſchen Capiteln und Canonen über die Rechtfertigung, welche auch nur zum Scheine für jene Behauptung ſpräche. Doch ja — der eilfte Canon ſoll unzweideutig dafür ſprechen: „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei.“ Allein dieſer Canon ſpricht bis auf das letzte darin enthaltene Sätzchen, offenbar, wie aus dem bisher Geſagten erhellet, eben ſo gut auch für unſere Vorſtellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade. Ich ſage: bis auf das letzte darin enthaltene Sätzchen; denn das ſcheint wenigſtens der Vorſtellung von heiligmachender Gnade als dem Wohlwollen Gottes gegen die Menſchen ꝛc.

*) Bei den unmündigen Kindern iſt auch dieſes nicht einmal möglich: Gott kann ſie in der angegebenen Weiſe gar nicht zum Glauben ꝛc. erregen; ſondern er kann ſie nur in ein ſolches Verhältniß zu ſich aufnehmen, daß er den ernſtlichen Willen hat, ihnen mit der Zeit (mit dem eintretenden Vernunftgebrauche) alle zur Erweckung dieſer Tugenden erforderliche actuelle Gnade zu ertheilen.

zu widerſprechen. Allein dieſer anſcheinende Widerſpruch verſchwindet, wenn man bedenkt, daß das Concilium ſich hier nur gegen die Reformatoren erklärt, welche lehrten, die Rechtfertigung des Sünders komme dadurch zu Stande, daß Gott demſelben bloß äußerlich die Gerechtigkeit Chriſti zurechne und ihn dann für gerecht erachte, obwohl er es an ſich nicht ſei, ſondern noch in Thorheit und Sünde ſtecke: was allerdings eine bloße Gunſt (favor) und zwar eine recht unvernünftige wäre .... Die gewöhnliche Vorſtellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade iſt alſo keineswegs ſo in den Beſchlüſſen des *Concilii Trid.* gegründet, daß ſie nicht ohne Irrthum verlaſſen werden könne.

Aber hat nicht ſchon das Generalconcil von Vienne im Jahre 1311 unter Clemens V. die Sache entſchieden? Sagt doch daſſelbe: „Quantum ad effectum (Baptismatis), cum Theologi varias opiniones habeant; videlicet dicentibus quibusdam, parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum *):

*) Eigentlich theilten ſich dieſe Theologen wieder in zwei Claſſen: Die einen ſagten: „Licet per baptisma parvulis remittatur culpa et gratia conferatur, virtutes tamen reliquae non infunduntur, sed postea cum e vivis excedunt, aut ad provectiorem aetatem perveniunt, neque in hac aetate suae innocentiae gravem maculam adspergunt, tum demum eis huiusmodi virtutes tribuuntur.“ Die andern ſagten, auch die Tugenden würden in der Taufe den Kindern ertheilt. Aber auch dieſe Theologen theilten ſich wiederum in zwei Claſſen. Die einen ſagten: „Parvulis in baptismo dantur virtutes in sua radice solum, in qua virtutes radicaliter comprehenduntur; sed non dantur in sua propria specie et natura.“ Die andern: „Virtutes possunt accipi duobus modis, uno modo secundum suum esse incompletum, puta ut sunt quaedam dispositiones potentiae ipsis habitibus, alio modo secundum suum esse completum, puta, ut sunt habitus de prima specie qualitatis. Primo modo infunduntur parvulis in baptismo, non secundo modo.“ Ausführlicher ſpricht hierüber Nepomucenus Polanski, Quaestio dogmatica de

nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis; *opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio, duximus eligendam.*“ Bei Harduin act. conc. tom. 7. pag. 1359—1360. Ich antworte: Das Concil von Vienne wählt freilich von den zwei zu ſeiner Zeit gangbaren Vorſtellungsweiſen über die Wirkſamkeit der Taufe diejenige als die wahrſcheinlichere aus, wornach durch die Taufe nicht bloß (wie ein Theil der Theologen behauptete) die Erbſünde nachgelaſſen, ſondern auch die heiligmachende Gnade (gratia informans) und die Tugenden ertheilt werden. Allein es iſt zu bemerken, daß das Concilium zunächſt und hauptſächlich nur lehren will (daß alſo das eigentliche dispositivum arresti iſt, wie Veronius reg. fid. cath. c. 1. §. 4 mit den Rechtsgelehrten ſich ausdrückt), die Taufe tilge nicht bloß die Erbſünde in Kindern und Erwachſenen, ſondern ertheile ihnen auch die heiligmachende Gnade und Tugenden: und daß es mit der Ertheilung der Tugenden nichts anders ſagen wollen kann, als: durch die Taufe werde der Menſch zu allen Tugenden befähigt; was aber offenbar auch nach unſerer Vorſtellung der Fall iſt. Dann iſt auch noch zu bemerken, daß das Concilium in ſeiner Erklärung das quoad habitum wegläßt, und zwar, wie es ſcheint, mit Abſicht, um nicht, wie ſchon Dominicus Soto bemerkte, den Schein zu geben, als habe es die Vorſtellung von der gratia informans (sanctificans) als einem habitus ſanctioniren wollen. Geſetzt aber auch, es hätte das quoad habitum ſeinem Decrete

baptismi, ceterorumque Sacramentorum virtute efficiendi gratiam. Man ſehe den Thesaurus theol. tom. 10. pag. 209—211.

beigefügt, ſo würde doch noch nicht folgen, daß man dieſe Vorſtellung nicht ohne Irrthum verlaſſen dürfte; indem, wie derſelbe Dom. Soto bemerkte, dann doch immer nur geſagt würde, ſie ſei wahrſcheinlicher, weil mehr mit den Ausſprüchen der Heiligen und den Lehren der damaligen Theologen übereinſtimmend. Jedoch eben dieſes, daß die als wahrſcheinlicher erklärte Vorſtellung von der Wirkſamkeit der Taufe mehr mit den Ausſprüchen der Heiligen übereinſtimme, beſtärkt mich in meiner Anſicht, daß das Concilium die Vorſtellung von der rechtfertigenden Gnade als einem eigentlichen *Habitus* gar nicht habe ſanctioniren wollen: weil ſich dieſelbe bei den Kirchenvätern, die doch unter jenen Heiligen vorzüglich gemeint ſind, gar nicht findet *).

Endlich: Was ſagt dem Chriſten (dem Getauften) ſein Bewußtſein? Daß er einen *Habitus* zu allen Tugenden habe? Das gewiß nicht; ſondern nur, daß er ungeachtet aller Neigung zum Böſen, die ſich oft ſehr überwiegend in ihm kund gibt, (mit der Gnade Gottes) alle Tugenden in ſich heranbringen und unterhalten könne. Das Bewußtſein des Chriſten ſpricht alſo, ſo viel ich ſehe, gegen die ſcholaſtiſche und für die von mir vertheidigte Anſicht von der heiligmachenden Gnade. Dieſe Bemerkung machte ſchon Eſtius. Nachdem derſelbe den Catechismus Rom., welcher allerdings ſich für die gewöhnliche Anſicht erklärt, angeführt hat, fährt er in lib. 2. sentent. dist. 26. §. 3 fort: „Nec ob id tamen verum arbitramur, rem esse definitam, quod gratia et virtutes, quae conferuntur in iustificatione, sint *habitus infusi*. Non enim sine causa tam Viennenses Patres quam Tri-

*) Und daß ſie ſich nicht in der h. Schrift vorfindet, haben ſelbſt berühmte ältere Theologen, wie Albertus Pighius lib. 5. de libero arbitrio, anerkannt und unumwunden ausgeſprochen.

dentini in definiendo abstinuerunt a nomine *habitus*. Hoc enim consulto et studiose ab illis factum: quia cum hoc, quod gratia sit *qualitas permanens per modum habitus* (quod quidem satis visum fuit illis Patribus definivisse) consistit dubitatio, an gratia *vere* et *proprie* sit *habitus*, an vero qualitas permanens *alterius cuiusdam conditionis et naturae ab iis qualitatibus quas solemus vocare habitus*; PRAESERTIM CUM NON SATIS APPAREAT, PARVULOS PER GRATIAM ET VIRTUTES INFUSAS, POSTQUAM ADOLEVERINT, INCLINARI AD ACTUS PIETATIS; QUOD TAMEN POSTULARE VIDETUR NATURA HABITUUM PROPRIE DICTORUM. Accedebat etiam, quod ex lumine naturali non alios habitus proprie dictos philosophia nobis tradiderit, quam eos, qui actu vel actibus acquiruntur. Quare nihil opus erat, ac ne quidem expediebat, in decretis memoratis admiscere nomen *habitus*.“

Ich glaube hiermit hinlänglich nachgewieſen zu haben, daß der katholiſche Theolog die gewöhnliche Vorſtellung von der heiligmachenden Gnade nicht bloß sine haeresi, ſondern auch sine errore verlaſſen könne, weil ſie, wie Melchior Canus an dem angef. Orte ſagt: weder ein Glaubensdogma iſt, noch aus einem Glaubensdogma (in Form einer theologiſchen Folgerung) abgeleitet werden kann; zumal gar nicht abzuſehen iſt, wie der Seele, einem reingeiſtigen Weſen, eine Qualität im eigentlichen Sinne eingedrückt werden könne. Nur ein Eindrücken im uneigentlichen Sinne, ein Eindrücken nämlich durch Vorhaltung ſittlicher und religiöſer Ideen, Beweggründe ꝛc., iſt bei einem geiſtigen Weſen möglich, wenigſtens einzig vorſtellbar und verſtändlich: was aber eben für die Richtigkeit der von mir vertheidigten Anſicht von heiligmachender Gnade ſpricht.

Anmerkung. So viel ich weiß, war Stattler der erſte, welcher dieſe beſtimmtere und gewiß auch rich-

tigere Ansicht von der Natur der heiligmachenden Gnade aufstellte und vertheidigte. Es wird dem Leser vielleicht nicht unangenehm sein, die eigenen Worte dieses großen Theologen an dieser Stelle zu lesen. „Die heiligmachende oder habituelle Gnade" — heißt es im zweiten Bande seiner Allgemeinen katholisch-christlichen theoretischen Religionslehre S. 727. ff. (womit auch seine Theolog. christ. theoret. §. 246 u. §. 306 bis 308 zu vergleichen) — „besteht in einem festen fortdauernden Wohlwollen Gottes gegen einen Menschen, dessen Wirkungen sich auf die stete Ertheilung aller ihm zur ewigen Seligkeit nothwendigen Hülfsmittel, und auf die Mittheilung dieser Seligkeit selbst erstrecken." Behufs der näheren Bestimmung jener Wirkungen gibt Stattler zuvörderst die Antwort auf die Frage, was denn der Mensch zu thun habe, „um von Gott die ewige Seligkeit als die letzte Gnade, welche seinen letzten Endzweck ausmachet, mitgetheilt zu erhalten." „Er muß alle göttliche Gebote: und vorderst das erste und größte Gebot der Liebe Gottes aus ganzem Herzen halten, um vor Gott so durchaus gerecht zu sein, auf daß er, ohne einer weiteren Reinigung in diesem oder jenem Leben nöthig zu haben, fähig sei, die Krone der ewigen Seligkeit zum Lohne seiner Verdienste zu empfangen. Denn der Ausspruch Jesu ist absolut für alle der Vernunft mächtige Menschen. Wenn du willst zum Leben eingehen, so halte die Gebote (Matth. 19, 17). Und nun das will gerade eben so viel sagen, als: alle unsere Gemüths- und Willensanlage muß in der vollkommnen Ordnung sein; also zwar, daß die Liebe Gottes mittelst eines lebhaften Glaubens, und der Vorleuchtung einer himmlischen Weisheit, mit fester Hoffnung auf die Güte Gottes, über alle unsere übrige Willensregungen herrsche, und sie stets fort zur vollkommnen Erfüllung aller Tugendpflichten und göttlichen Gebote mit freier Macht bis ans Ende unsers Lebens leite." „Wir Menschen aber haben" — heißt es dann weiter —

„aus den Kräften unſerer Natur allein kein hinreichendes Vermögen, ſtets ſo gerecht zu leben und uns darin zu erhalten, minder, ſtets in ſolcher Gerechtigkeit vollkommner zu werden. Stete wirkliche auch innere Gnadenhülfe durch höhere Erleuchtungen und Einſprechungen (darin beſtehen alſo jene Wirkungen) iſt uns von Seite Gottes durchaus dazu nöthig. Und zum Glücke iſt es eine geoffenbarte Glaubenslehre, daß Gott den wirklich gerechten Menſchen ſo eine Hülfe allezeit als ein liebevoller Vater leiſte.... Nun dieſes feſte, zur Fortdauer (wenigſtens ſo lange der gerechte Menſch nicht zuerſt aus freier ſchwerer Schuld die Gerechtigkeit verläßt) entſchloſſene, thätige Wohlwollen Gottes, dem von aller wirklichen ſchweren Willensunordnung freien Menſchen in dieſem Leben alle obige, von mir beſtimmte, nöthige Gnadenhülfe zur Fortſetzung und Erhaltung ſolcher vollſtändigen Gerechtigkeit, und inſonders der herrſchenden Liebe Gottes, zu verleihen, und zuletzt, wenn er durch ſtets guten Gebrauch ſolcher Hülfe bis ans Ende dieſes Lebens getreu verharret, ſelbſt die Krone des ewigen Lebens ihm zum Lohne zu ertheilen, ſieh, gerade eben dieß iſt die habituelle, heiligmachende Gnade Gottes. Ihr Weſen beſteht denn eigentlich in dem itzt von mir beſtimmten an ſich fortdauernd thätigen Wohlwollen der göttlichen Güte nebſt der wirklichen, vollſtändigen, nächſten Verwendung ihrer göttlichen Allmacht zur Leiſtung aller itzt beſchriebenen Gnadenhülfe: wovon die ebenfalls weſentlichſte diejenige iſt, welche dem gerechten Menſchen hinreichend und nöthig iſt, um ſich ſtets in allen Umſtänden in der herrſchenden Liebe Gottes zu erhalten. Dieſe aber ſetzt ſchon ſelbſt auch weſentlich die wirkſame Gnade des feſten, heilſamen Glaubens und der Hoffnung voraus; ohne welche Tugenden eine herrſchende Liebe Gottes nicht beſtehen kann, und zieht als nothwendige Folgen alle übrige hinreichende Gnaden zur heilſamen Haltung aller andern Gebote und zur Erfüllung aller übrigen Tugendpflichten

nach ſich. Aus dieſem Begriffe von der heiligmachenden Gnade folgt: I. In den noch unmündigen, getauften Kindern befindet ſich nur das Weſen dieſer Gnade; das iſt, das wirklich entſchloſſene, oben ausgezeichnete Wohlwollen Gottes alle eben auch oben ausgezeichnete Wirkungen in ihnen einſt hervorzubringen, ſobald ſie derſelben wie immer fähig und bedürftig ſein werden; aber noch nicht die mit ihr nach vorhandener Fähigkeit des Subjectes nothwendig verbundenen Wirkungen ſelbſt; bevor ſie entweder zum Gebrauche der Vernunft, und in die wirkliche Bedürftigkeit der Gnadenhülfe Gottes zur Haltung ſeiner Gebote in dieſem Leben, oder nach einem noch früheren Tode in das Bedürfniß ſeiner wirklich ſeligmachenden Gnadenhülfe, kommen. II. Bei den erwachſenen und der Vernunft fähigen Menſchen aber iſt ſie bei ihrer Anweſenheit ſtets aus einer ihr weſentlichen Verbindung mit der wirklichen (oder für ſich allein ſchon, oder wenigſtens mit Hülfe der Furcht Gottes) herrſchenden Liebe Gottes vereinbart: weil ohne dieſe keine, zum Heile ſchlechthin nothwendige Gerechtigkeit des Menſchen, und folglich auch kein wirklich entſchloſſenes Wohlwollen Gottes gegen ihn möglich iſt, mit welchem Gott ihm das ewige Leben als eine Krone ſeines Verdienſtes ertheilen wollte. III. Reinigkeit alſo von aller abſoluten Hinderniß dieſes uns einſt ſelig zu machen entſchloſſenen Wohlwollens Gottes (das iſt, von aller wirklichen ſchweren Sünde bei erwachſenen Menſchen, als die mit der herrſchenden Liebe Gottes ſtreitet), iſt *a priori* nothwendig zur Erlangung der heiligmachenden Gnade; 2) zur Erhaltung derſelben aber iſt eben ſo nothwendig die wirklich erworbene, herrſchende Liebe Gottes, ſammt allen zu dieſer ſchon vorläufig nöthigen Tugenden eines heilſamen Glaubens und göttlicher Hoffnung." So Stattler, von deſſen ſegenreicher Wirkſamkeit als Philoſoph

und Theologe, der fromme und liebenswürdige Sailer im ersten Bande seines Handbuchs der christlichen Moral S. 68 (nach der Ausgabe von Wien bei Franz Wimmer 1818) folgendes glänzende Zeugniß ablegt: „In diesem Zeitraume (in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts) erschien im katholischen Deutschland ein Mann, der uns selbstdenken und vom ersten Satze der Logik bis zum letzten der Theologie in strenger Consequenz selbstdenken lehrte. Noch jetzt segnet mein Gemüth seine Asche, denn ihm schreiben mit mir unzählige Männer die frühe Richtung zum Selbstdenken und die stete Uebung im Selbstdenken dankbar zu."

Recensionen.

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung 1837. Recensirt von Dr. P. Menelaos.

Die leider zu sehr begründete Erfahrung, daß die den Recensionen literarischer Werke unter feierlichen Versicherungen vorgesteckte Devise: „Aus Liebe zur Wahrheit," gar oft nur zum Aushängeschilde einer verkappten Nothlüge gedient, hinter der der gereizte Lebenseifer eines lieben Ich die selbstgefälligen Sentenzen einer sogenannten Critik zu bereiten, und mit einer Miene von wissenschaftlicher Autorität wohlberechnet an den Mann zu bringen gewußt, hat auf die Anerkennung der Legitimität der Recensenten-Orakel überhaupt den nachtheiligsten Einfluß gehabt, und nicht wenig dazu beigetragen, den öffentlichen Credit im wissenschaftlichen Handel und Wandel von dieser Seite in Verdacht zu bringen. Dies ist bekannt, und so enthält man sich denn hierorts sogleich schon der fruchtlosen Zumuthung, der Leser werde unser einem ohne Weiteres auf's Wort glauben, man verspüre auch nicht den leisesten Reiz in sich, zu Eines Gunsten oder Schaden bei dieser Gelegenheit ein abgerichtetes Für oder Wider vom Stapel laufen zu lassen. Da sich aber auch bei dem besten Willen die Sache nicht, ohne förmlich zu widersprechen,

abthun lassen wird, so möge hier gleich anfangs die Erklärung stehen, daß Rec. fast durchgängig der grade entgegengesetzten Ansicht zugethan ist, und das mit der vollsten Entschiedenheit, und daß er demnach die Lehren des Verfassers, als die in gleichem Umfange verkehrten, wird bestreiten und niederkämpfen müssen. Aber dies wird ihm nicht übel aufgenommen werden, wenn anders nicht isolirte Macht- und Kernsprüche an die Stelle der Beweise sich stellen sollten. Und dann hat sich's Rec. von vorn herein zur unverbrüchlichen Pflicht gemacht, dem Verf. allewegs leibhaft gegenüber zu treten, auf den getreuen Sinn seiner Behauptungen einzugehen und dem bezüglichen critischen Urtheile durch das Gewicht authentischer Thatsachen den gebührlichen Nachdruck zu verschaffen.

Das vorliegende Buch ist seiner Ueberschrift zufolge eine „ausführliche und größtentheils neue Darstellung der Logik;" dies berechtigt den Leser alsbald zu großen Erwartungen, und Rec. muß gestehen, daß die nicht seltene Täuschung, hinter dem Titel nicht das zu finden, was vorauf versprochen ist, von unserm Verfasser weder gewollt, noch auch durchgeführt worden. Der Verf. hat treulich Wort gehalten: seine Logik ist eine ausführliche und zugleich neue; aber mit diesem Doppelprädicate ist, wie das auch Jeder sieht, im Grunde so wenig schon gewonnen, daß im Gegentheile dadurch alles verloren sein könnte. Ob das eine oder das andere, haben wir zu sehen.

Anlangend vorerst die verheißene Ausführlichkeit, so kann Rec. nicht verhehlen, daß er immer noch mit Kant der Meinung sei, „es sei nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre „Grenzen ineinander laufen lasse." Und bei unserm Verf. wird man nicht einmal, zweimal .... vielmal an diesen handgreiflich wahren Satz erinnert; seine ganze Logik ist Ein unabläßiger Verstoß dagegen. Die ausführliche Logik ist zur einen Hälfte das seltsamste Durcheinander, das ordnungsloseste Quodlibet, das Factotum

alles Wissens und Könnens, wie es der Verf. eben in Bereitschaft hatte, so zwar, daß der Leser in langen Strecken der Logik und was ihr gehört, vergißt. In dem Sinne hat der Verf. freilich Recht, wenn er gegen denselben Kant bemerkt, es sei „eine literarische Sünde," zu behaupten: „die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts gethan und sei also wohl als abgeschlossen und vollendet anzusehen;" des Verf. ausführliche Logik ist ein handgreiflicher Gegenbeweis *).

Mit dem Character der Ausführlichkeit steht der der Neuheit der Logik in der engsten Verbindung. Wir sind da mit einer Logik beschenkt, die eben sowohl durch die Originalität ihres Planes im Großen, als auch durch die Natur ihrer speciellen Vorträge alles, was bisher unter dem Namen circulirte, unvergleichlich weit hinter sich zurückläßt. Aber auch das Neue ist nicht immer das Bessere, muß man sich beim Lesen zu oft gestehen, und immer wieder in dem Maaße um so mehr, als der Denkgeist und namentlich der Verstand, an den da gar sonderliche Zumuthungen gemacht werden, zu wiederholten Malen stille steht, und schlechterdings nicht mehr fort will. Die Neuheiten, die da an allen Ecken und Enden ihr Haupt erheben, sind wirklich so unerhört neu, daß die bisherigen Logiker sammt und sonders das grade Gegentheil als das Richtige aufgestellt, und bestmöglichst bewährt haben, so daß Aristoteles und seine große Familie bis auf den heutigen Tag im günstigen Falle unsern Verf. endlich als den logischen Messias begrüßen müßten. Soviel über den Titel und die darauf bezüglichen Erwartungen, und ist der Leser dadurch nur aufmerksam geworden, und ohne Rücksicht in Anspruch genommen, so setzt Rec. sich mit kühnem Vertrauen in Bewegung.

*) Des Verf. Logik besteht aus mehr denn 150 Bogen in vier groß Octav-Bänden. — — —

Einleitung.

Jede Einleitung ist, eben weil sie einleitet, von entschiedener Bedeutung. In ihr concentriren sich die vielen Gedankengänge zu Einem Ganzen, die in dem Buche selbst nach allen Seiten hin verzweigten Verbindungen zeigen sich da noch in ihrem primitiven Ausgangspuncte, unentwickelt und in gedrängter Zusammengehörigkeit. So auch unsers Verfassers Einleitung. Der Leser sieht in ihr, was der Verf. ursprünglich will, von wo er ausgegangen, wie und durch welche Mittel er sich in Bewegung gesetzt und den ganzen großen Umkreis seiner Sphäre mit Wahrheit und Wissenschaft auszufüllen sich bestrebte: und so verdient diese Einleitung eine ganz besondere Aufmerksamkeit.

Der Verf. beginnt sogleich mit der Bestimmung des Begriffs der Logik, und nach mancherlei Beiläufigkeiten „erlaubt er sich darunter den Inbegriff aller „derjenigen Regeln zu verstehen, nach denen „wir bei dem Geschäfte der Abtheilung des ge„sammten Gebietes der Wahrheit in einzelne „Wissenschaften und bei der Darstellung derselben in eignen Lehrbüchern vorgehen müssen, „wenn wir recht zweckmäßig vorgehen wollen" (1 B. S. 6. ff.). Mit dieser eröffnenden Definition kann sich Rec. von vorn herein schon nicht befreunden; was er dagegen zu erinnern hätte, mag im Wesen auf folgende Puncte hinauslaufen. Selbst zugegeben, was aber sowohl gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, als gegen die seitherigen Bearbeitungen der Logik verstößt, aber zugegeben, die Logik habe es auch mit der „Wahrheit in den einzelnen Wissenschaften" zu thun, so erscheint doch des Verf. Logik noch in einer so unbedeutsamen und schiefen Stellung, daß sie ihren bisherigen Wirkungskreis dem fruchtbarsten Theile nach ganz und gar aufgeben müßte. Oder hat sich auch schon vor dem Verf. irgend Jemand die Bestimmung der Logik nur als eine Anweisung, wie man zweckmäßig Lehrbücher anfertigen könne, gedacht?

Die gewöhnlichen Logiker, nachdem ſie den allgemeinen Begriff ihrer Wiſſenſchaft gegeben, theilen ſie in zwei Haupttheile, und dieſe erſcheinen unter verſchiedenen Namen, aber im Weſen ſich gleich, als Analytik und Synthetik, als Elementar- und Methodenlehre u. dgl. Unſer Verf. nimmt dagegen erſtens den zweiten Theil, die Methodenlehre, für das Ganze, und läßt die Elementarlehre fahren, wenigſtens in der Begriffsbeſtimmung, und hierauf faßt er den aufgenommenen zweiten Theil, der gewöhnlich als eine logiſche Anweiſung zur legitimen Verbindung der einzelnen Denkacte zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen aufgeführt wird, gleichſam in ſeiner Vermaterialiſirung oder Körperlichkeit, als eine Anweiſung „Lehrbücher der einzelnen Wiſſenſchaften zu verfertigen.“ Und dieſe rein materielle, ganz außerhalb der Logik liegende Bedeutung führt der Verf. vom erſten Anfange bis zum letzten Ende durch, ſo zwar, daß Discuſſionen über „rothe und ſchwarze Lettern, ſchwabacher Schrift,“ u. dergl. Dinge mehr in der neuen Logik ihre vollen Capitel finden; ja der Verf. geht noch weiter zurück, und bringt den Leſer in die Papiermühle, Druckerei und zu den Schnellpreſſen ..., und es bleibt der verkörperten Wiſſenſchaft in dem papiernen Lehrbuche nichts übrig, was nicht eine logiſche Anweiſung zu ſeiner zweckmäßigen Anfertigung erhalten hätte.

Aber der Verf. ſehe doch nebenbei auch einmal auf die wunderlichen Conſequenzen, die ſich aus der vorgeblichen Aechtheit ſeiner Begriffsbeſtimmung herleiten laſſen. Müßten doch, wenn anders ſeine Anſicht die richtige wäre, alle die, welche Logik ſtudiren, nur den ſpeciellen Zweck, Lehrbücher anzufertigen, vor Augen haben, und ſonſt Nichts! Wie wenig dies aber der Fall ſei, iſt offen genug am Tage, und damit zugleich die Gegenſtandloſigkeit der neuen Logik. Erwarten ja auch Alle, die unter der Logik, wie gewöhnlich, ganz allgemein eine Anweiſung zum geſetzlichen Denken u. dgl. verſtehen, von dieſer Wiſſen-

schaft etwas, was sie als oberste Norm begleite, sei es in die Wissenschaft, sei es außerhalb derselben ins practische Leben. Kurz: ein universales Richtscheit, sich gegen Irrthum und Fehlgreifen in allem Denken sicher zu stellen, wo und was auch gedacht werde, das hat die Logik zu allen Zeiten versprochen und bis auf unsern Verf. herab auch geliefert. Und so bleibt es denn in diesem Puncte wenigstens, der neuen Logik gegenüber, noch beim Alten. Die Rechtfertigung des neuen Begriffs, bei dem sich der Verf. unter anderem auch an das Gefühl wendet, was aber, wie in Wissenschaften überhaupt, so hier am wenigsten eine Stimme haben kann, ist als völlig mißlungen zu betrachten, und man sieht in der That nicht, wie die Behauptung, die neue Logik sei in dem Sinne auch schon von andern anerkannt und bearbeitet worden, beim Verf. hat entstehen können; denn die angezogenen Stellen aus alten und neuen Autoren werden verdreht und verkehrt nur zum Zeugnisse aufgeführt; im Uebrigen aber hat der Verf. den Sprachgebrauch aller Zeiten gegen sich.

Nach diesen Begriffsbestimmungen der Logik und den Debatten über das Verhältniß, in welches diese neue Bearbeitung zu den bisherigen stehe, fragt dann der Verf. (S. 43) nach der Zeit und den Vorbereitungen zur Logik. Und dann müssen die Anfänger schon einen „Vorrath von „Kenntnissen aus mehren Fächern des menschlichen Wis„sens besitzen, damit der Lehrer jeder Regel ein begreifli„ches und interessantes Beispiel beifügen könne." Rec. ist zwar auch der Ansicht, daß ein gedeihliches Studium der Logik, einige Kenntnisse aus den verschiedenen Sphären des Wissens voraussetze; aber nur insofern, als dadurch die Denkkraft schon rege und wach geworden und für die abstracten Bewegungen der Logik an Folgsamkeit gewonnen habe. Daß aber mit diesen vorläufigen Kenntnissen erst der Stoff zu logischen Beispielen gewonnen werde, oder das Studium der Logik dadurch interessant werden müsse oder auch nur könne, will ihm nicht einleuchten, ist

aber in des Verf. ausführlicher Logik nothwendig, als welche, wie sich tiefer unten noch näher herausstellen muß, alle Wissenschaften zu Einer neuen zusammengedrängt und zur Schau gestellt hat, daher ihr denn auch der berühmte Name einer „Wissenschaftslehre" beigelegt worden ist.

Auch sei es rathsam, sagt dann der Verf. weiter, „den systematischen Unterricht in der Logik, wie in „jeder andern Wissenschaft, nicht eher anzufangen, als „bis man den Lehrling mit mehren Begriffen und Lehren „derselben rhapsodisch, d. h. wie es die eben sich dar„bietende Gelegenheit gab, bekannt gemacht hat." Auch in diesem Puncte können wir nicht mit dem Verf. denselben Weg gehen. Wer aber auch nur halb weiß, was ein System von Erkenntnissen sei, (und jede Wissenschaft ist als solche ein System), und wer dann besonders noch weiß, daß und wie ein System philosophischer Erkenntnisse von oben bis unten in ununterbrochenem causalen Zusammenhange sich deducirt und abstuft und eines das andere bedingt und bestimmt, der wird wohl mit der rhapsodischen Methode des Verfassers in der Logik nichts von Erheblichkeit anzufangen wissen. Das Rhapsodische ist immer nur Gedächtniß-Sache und von keinem eigentlich wissenschaftlichen Werthe; in reinphilosophischen Dingen aber ist das rhapsodische Verfahren eine reale Unmöglichkeit, welche in dem Hinüberweisen eines jeden Stückes nach dem stützenden Andern wurzelt.

Nachdem §. 11 die Frage: „Ob die Logik eine Kunst oder Wissenschaft sei"? sich für die Kunst entschieden (aus Gründen, die all und jede Wissenschaft zur Kunst machen würden), wird §. 12 eine polemische Verhandlung gegen die andern Logiker eröffnet, als welche ihre Disciplin für eine „bloß formale Wissenschaft" erklären. Diese Erklärung, die ohngleich besser schon oben der neuen des Verf. hätte gegenüber gestanden, ist nun bekanntlich dem Sinne nach die gewöhnliche, und auch überall in Ansehen und Einfluß, wo nicht, wie bei He-

schaft etwas, was sie als oberste Norm be[illegible] in die Wissenschaft, sei es außerhalb derse[illegible] sche Leben. Kurz: ein universales Richt[illegible] Irrthum und Fehlgreifen in allem Denk[illegible] wo und was auch gedacht werde, d[illegible] allen Zeiten versprochen und bis [illegible] auch geliefert. Und so bleibt es [illegible] wenigstens, der neuen Logik ge[illegible] Die Rechtfertigung des neuen[illegible] Verf. unter anderem auch [illegible] aber, wie in Wissenschaft[illegible] ...oll- nigsten eine Stimme hab[illegible] Also um zu betrachten, und mo[illegible] oie der Verf. Behauptung, die ne[illegible] ...uoen die seitherigen von andern anerkan[illegible] ...hinter den „unbestimm- hat entstehen kön[illegible] ...ahre von aller Materie des alten und neu[illegible] ...aber da müssen diese Bearbeiter nur zum Zeu[illegible] ...etwas als ihre Logik vorgegeben ha- Verf. den S[illegible] ...olche doch wieder nur, nach ihrem Be-

Nach [illegible] Wissenschaft des nur formalen Denkens, Debatter[illegible] auf den gedachten Inhalt? Aber wo wäre arbeit[illegible] diesen Umständen die Schwierigkeit der Unter- (S. [illegible] unter ...ungen? Auf Seiten des Verf., der sich steif und fest Ur[illegible] Concreten herumbewegt, oder auf Seiten der formalen [illegible] ...egiker, die sich in dem abstracten Gedanken anbauen? Man sollte doch glauben, dies sei handgreiflich genug, um sich zu Gunsten der letztern entscheiden zu können! Was bei so bewandten Dingen noch von des Verf. Leichtfertigkeit in Beurtheilung fremder Denker, und was namentlich von der Anklage des böslichen Willens dieser Denker zu halten sei, wollen wir nicht weiter in Erörterung ziehen. Nur das kann nicht unbemerkt bleiben, daß unser Verf. diesen Kunstgriff zu wiederholten Malen in Anwendung bringt und, nachdem er auf dem theoretischen Wege der Wissenschaft alles versucht und nichts bewiesen

hat, seinen besser bestellten Gegnern die Sache sofort ins Gewissen schiebt, und sie der „Faul- und Trägheit im Denken" u. dgl. beschuldigt: eine Tactik, die dem Vorredner der neuen Logik entgangen zu sein scheint, als er des Verf. „Bescheidenheit und Billigkeit" gegen anders Denkende anzurühmen im Begriffe war.

Der §. 13 untersucht dann, ob die Logik eine unabhängige Wissenschaft sei? und da zeigt sich, wenn anders je, des Verf. Grundansicht von ächter Wissenschaftlichkeit in den großen Bewegungen des herrschenden Zeitgeistes, am characteristischsten ausgeprägt. Der Geist der neuen Philosophie, überhaupt die Anforderungen, die seit jener Kantischen Frage an die Wissenschaft gestellt werden, scheinen unserem Verf. nicht besonders zu Gesichte gekommen zu sein. Der Standpunct des Verf. ist durchaus nur der alte, streng objective, auch dogmatische genannt; im Gegensatze zu dem zeitgemäßen, auf psychologischem Selbstbewußtsein des Denkgeistes basirten. Dies wird uns in der Folge gar vielfach begegnen; der vorstehende §. 13 liefert den ersten Beweis dafür. Der Verf. polemisirt hier geradezu gegen Krug, der richtig bemerkt, „die Logik sei von der Fundamentalphilosophie, als welche die ersten Bedingungen und Bestandtheile aller Philosophie ausmittele, abhängig," was nicht der Fall sein soll, wie das der Verf. wohl behanpten muß, indem er, wie wir sehen, selbst die Krug'sche Bedeutung der Fundamentalphilosophie so ganz und gar mißversteht, wenn er sagt: „Es soll also nach Hrn. Krug eigentlich zwei „Gründe geben, weßhalb die Logik von der Fundamental„lehre abhängt: erstens weil diese allen philosophischen „Wissenschaften (somit auch der Logik) ihre Grenzen ab„steckt; und zweitens weil sie auch die ersten Grund„sätze aller dieser Wissenschaften vorträgt." Diese Krug'sche Frage ist eine diesseits des Scholastischen bloßen Begriffslebens in die Zeit der neuern Philosophie hineinfallende, und so ist sie dem nach Außen gekehrten Blicke

gel, Logik und Metaphysik in Eins zusammenfallen. Unserem Verf. verfängt dies nichts, er weiß dem Begriffe des bloß Formalen auszuweichen, und zwar bald mit dem Geständnisse, daß ihm „die Sache durch all diese Erklärungen noch nicht deutlich sei," bald „weil diese willkührlich" aufgestellt und behauptet seien, und endlich gar, „weil die Gelehrten sich wohl des unbestimmten Ausdrucks, daß in der Logik von aller Materie des Denkens abstrahirt werden müsse, bedient hätten, nur um sich hinter ihn zu verstecken, wenn sie irgend eine ihnen beschwerliche Untersuchung von sich ablehnen wollten." In der That, eine seltsame Wendung! Also um sich den „beschwerlichen Untersuchungen," die der Verf. der Logik zugedacht, zu entziehen, haben die seitherigen Bearbeiter dieser Wissenschaft sich hinter den „unbestimmten Ausdruck, die Logik abstrahire von aller Materie des Denkens," versteckt? — Aber da müssen diese Bearbeiter doch auch noch wohl etwas als ihre Logik vorgegeben haben? Und als solche doch wieder nur, nach ihrem Begriffe, eine Wissenschaft des nur formalen Denkens, ohne Rücksicht auf den gedachten Inhalt? Aber wo wäre denn unter diesen Umständen die Schwierigkeit der Untersuchungen? Auf Seiten des Verf., der sich steif und fest im Concreten herumbewegt, oder auf Seiten der formalen Logiker, die sich in dem abstracten Gedanken anbauen? Man sollte doch glauben, dies sei handgreiflich genug, um sich zu Gunsten der letztern entscheiden zu können! Was bei so bewandten Dingen noch von des Verf. Leichtfertigkeit in Beurtheilung fremder Denker, und was namentlich von der Anklage des böslichen Willens dieser Denker zu halten sei, wollen wir nicht weiter in Erörterung ziehen. Nur das kann nicht unbemerkt bleiben, daß unser Verf. diesen Kunstgriff zu wiederholten Malen in Anwendung bringt und, nachdem er auf dem theoretischen Wege der Wissenschaft alles versucht und nichts bewiesen

hat, seinen besser bestellten Gegnern die Sache sofort ins Gewissen schiebt, und sie der „Faul- und Trägheit im Denken" u. dgl. beschuldigt: eine Tactik, die dem Vorredner der neuen Logik entgangen zu sein scheint, als er des Verf. „Bescheidenheit und Billigkeit" gegen anders Denkende anzurühmen im Begriffe war.

Der §. 13 untersucht dann, ob die Logik eine unabhängige Wissenschaft sei? und da zeigt sich, wenn anders je, des Verf. Grundansicht von ächter Wissenschaftlichkeit in den großen Bewegungen des herrschenden Zeitgeistes, am characteristischsten ausgeprägt. Der Geist der neuen Philosophie, überhaupt die Anforderungen, die seit jener Kantischen Frage an die Wissenschaft gestellt werden, scheinen unserem Verf. nicht besonders zu Gesichte gekommen zu sein. Der Standpunct des Verf. ist durchaus nur der alte, streng objective, auch dogmatische genannt; im Gegensatze zu dem zeitgemäßen, auf psychologischem Selbstbewußtsein des Denkgeistes basirten. Dies wird uns in der Folge gar vielfach begegnen; der vorstehende §. 13 liefert den ersten Beweis dafür. Der Verf. polemisirt hier geradezu gegen Krug, der richtig bemerkt, „die Logik sei von der Fundamentalphilosophie, als welche die ersten Bedingungen und Bestandtheile aller Philosophie ausmittele, abhängig," was nicht der Fall sein soll, wie das der Verf. wohl behaupten muß, indem er, wie wir sehen, selbst die Krug'sche Bedeutung der Fundamentalphilosophie so ganz und gar mißversteht, wenn er sagt: „Es soll also nach Hrn. Krug eigentlich zwei „Gründe geben, weßhalb die Logik von der Fundamental„lehre abhängt: erstens weil diese allen philosophischen „Wissenschaften (somit auch der Logik) ihre Grenzen ab„steckt; und zweitens weil sie auch die ersten Grund„sätze aller dieser Wissenschaften vorträgt." Diese Krug'sche Frage ist eine diesseits des Scholastischen bloßen Begriffslebens in die Zeit der neuern Philosophie hineinfallende, und so ist sie dem nach Außen gekehrten Blicke

unseres Verf. mit ihrer auf Realität der Begriffe ausgehenden Bedeutung gänzlich entgangen. Dies führt uns zu einer aus gleichem Geiste entsprungenen Erscheinung.

Das noch Uebrige der Einleitung legt uns nämlich den „Plan des Vortrages der Logik nach des Verfassers Ansicht" vor (§. 15 ff.) nebst einer Eintheilung des Ganzen in die betreffenden Haupttheile, worauf dann schließlich noch die gegensätzlichen Ansichten Anderer in Beurtheilung gezogen werden. Und dann wird es dem Leser nicht entgangen sein, daß unser Verf. grade das wichtigste Kapitel der Einleitung mit Stillschweigen übergangen habe, das Kapitel über die Aufstellung der höchsten Denkgesetze und deren Bedeutung für die Logik. Diese Abhandlung, die dem wissenschaftlichen Leben der Logik eben so nothwendig als dem organischen Körper die Seele ist, und die auch in den gewöhnlichen Bearbeitungen mit anerkannter Gewichtigkeit ihre Stelle behauptet, findet hier keinen Paragraphen. Der Verf. rechtfertigt sich hierüber da erst, wo er die anders Denkenden über diesen Punkt befragt und beurtheilt, und dann tiefer unten abermals im Fortgange der Logik selbst. Rec. zieht die zerstreuten Behauptungen des Verf. an dieser Stelle in Eins zusammen, und daraus ergibt sich ihm folgendes Resultat, das seines Wissens an logischer Neuheit unübertroffen und unübertreffbar ist und auch wohl ewig sein und bleiben wird.

Es heißt S. 200: „Einiges über die in andern Lehrbüchern vorkommenden obersten Denkgesetze." Hierüber läßt sich dann unser Verf. folgender Weise vernehmen: „Statt der Untersuchungen, die uns „in diesem ersten Theile unserer Logik beschäftiget haben, „trifft man in den meisten neuern Lehrbüchern dieser Wis„senschaft einen Abschnitt an, der seiner Ueberschrift nach „von den obersten oder den allgemeinsten Gesetzen „alles Denkens handelt .... Da ich nun das, was „man hier vorzutragen pflegt, in meinem Buche nirgends

„umständlich abzuhandeln gedenke: so ziemt es sich über „den Grund dieser Weglassung zu rechtfertigen, und die„ses dürfte am schicklichsten gleich hier und auf die Art „geschehen, daß ich in Kürze angebe, wie mir die Sätze, „die man als solche oberste Denkgesetze aufgestellt hat, er„scheinen" u. s. w. — Hierauf führt dann der Verf. eine lange Reihe von Logikern auf, und fertigt die von denselben aufgestellten höchsten Denkgesetze sammt und sonders ab. Die Gründe, wodurch unser Verf. bewogen wird, nicht ein einziges Denkgesetz für seine neue Logik zu retten, sind freilich sehr auffallend zusammen getrieben, wie ja alles das anerkannter Weise den Stempel der Unnatur an sich trägt, was von vorn herein auf Exstirpirung der angestammten Menschen-Natur ausgeht. Ein psychologisches Einkehren in sich selbst hätte den Verf. in demselben Maaße vor dieser Gewaltthat schützen und bewahren müssen, als er da den geistigen Denkprozeß in seinen normal unverwüstlichen Richtungen hätte finden und erfassen können. Dies ist nicht geschehen, und so war es um die Anerkennung der höchsten Denkgesetze geschehen. Um nun dem Leser einen Begriff von der Art und Weise zu machen, wie es dem Verf. gelungen, das von den bisherigen Logikern über die Denkgesetze Gesagte so auf einmal ganz und gar zu Boden zu werfen, führen wir gleich den unter Nro. 1 stehenden Reimarus auf. Von ihm heißt es, er stelle solcher Sätze zwei auf: a) „Die Regel der Einstimmung: Ein jedes Ding ist das, was es ist; und b) Die Regel des Widerspruchs: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein". Hierüber macht dann der Verf. folgende kritische Bemerkung: „Offenbar ist es die Absicht jedes Logikers, der diese Sätze aufstellt, ein Paar Sätze zu liefern, die sich auf alle Dinge, auch solche, die gar keine Wirklichkeit haben (?), namentlich auch auf alle Wahrheiten an sich erstrecken sollen. Allein der Satz: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein, handelt ja seinem wörtlichen Ausdrucke nach eigentlich

nur von Dingen, welche ein Sein in der Zeit besitzen; wenigstens wenn man das Wörtlein: zugleich, in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zu gleicher Zeit, nimmt, u. s. w. u. s. w. In dem Geiste geht es nun über das Gesetz der Identität und des Widerspruchs noch mehre Seiten hindurch fort, und das Resultat ist die Zumuthung an den Leser, er „werde sich also nicht wundern, daß der „Verf. bei solchen Ansichten nicht geneigt war, der Auf„stellung dieser Sätze einen eignen Abschnitt der Logik zu „widmen."

Das Gesagte theilt sich nach zwei Seiten auseinander: es betrifft a) die Mißdeutung des von Reimarus aufgestellten Denkgesetzes und b) die Nichtanerkennung desselben von Seiten des Verfassers. Und dann springt hier die Wahrheit der schon oben gemachten Bemerkung ganz auffallend in die Augen, daß unser Verf. im eignen Selbstbewußtsein nichts, dagegen in der äußern Objectivität alles suche und auch gefunden zu haben meint. Wie könnte er auch ohne dies all seine logische Weisheit an dem Reimarus'schen „Wörtlein: zugleich" erschöpfen, und diesem Wörtlein den angeblich logischen Sinn des: „zu gleicher Zeit" unterlegen? Und wie könnte er ferner, nachdem dies geschehen, dann das Reimarus'sche Gesetz der Identität und des Widerspruchs nur auf Dinge in der Zeit, und nicht auch auf Zeitlose angewandt wissen wollen? Nur das unpsychologische Klauben des geschriebenen Wörtleins konnte dazu verleiten, die logische Allgemeinheit des fraglichen Denkgesetzes anzufechten, und wunderlich verdreht und verhunzt dem Reimarus'schen Ausdrucke unterzuschieben. Es ist nicht zu leugnen, die Reimarus'sche Formel ist, wie sie wörtlich da steht, zu objectiv abgefaßt, und dieß ist Gelegenheit genug, den, der in seinem eignen Subjecte nicht nachsuchen und anfragen will, in die Irre zu leiten. Statt dessen laufen aber auch noch viele präcisere Ausdrücke herum, wie z. B. die dem Verf. bekannte Esserſche Logik einen solchen hat, in dem das

Wörtlein zugleich vermieden, und weit beſſer Rückſicht auf das denkende Subject genommen worden iſt. Eſſer ſagt (2te Aufl. S. 33): „Einem jeden Gegenſtande muß Alles das abgeſprochen werden, deſſen Gegentheil mit dem Gegenſtande einerlei iſt," und dies hat im Weſen wieder nur den Reimarus'ſchen Sinn, und heißt: Das Ich kann, als denkendes Subject, ein Etwas nicht zugleich, d. h. in demſelben Denkacte, als ſeiend (A.) und als nichtſeiend (Nicht-A) denken. Und dagegen iſt nichts einzuwenden, und Rec. iſt überzeugt, daß auch der Verf. ohne zu wollen darnach denkt. Selbſt nicht einmal der ſein ſollende Witz unſeres Verf., daß ſich doch Niemand des mit gleicher Allgemeinheit daſtehenden Geſetzes: „In jedem Satze muß ein Subject und ein Prädicat vorkommen," als eines höchſten Denkgeſetzes annehme, will nichts verfangen; denn dies hätte eben ſo viel Sinn, als wenn man dem höchſten Rechtsgeſetze: „du darfſt rechtlich alles thun, wofern du nur keinen Andern äußerlich angreifſt," dieſes entgegenſtellen wollte: „zu allem rechtlichen Handeln gehören Ich und mein Nachbar," woraus eben ſo wenig das rechtlich Mögliche, als dort das logiſch Denkbare entwickelt und erkannt werden könnte.

Wir haben uns bisher mit dem Verf. in der Geſchichte der Logik und ſpeciell der Denkgeſetze herumbewegt; gehen wir jetzt zurück bis auf die unmittelbarſte Quelle alles Denkens, und ſehen wir auch, wie denn der Verf. über den Sitz dieſer Denkgeſetze in dem objectiven Menſchengeiſte ſich ausſpricht. Daß auch dieſe Frage nur in des Verf. empiriſcher Weiſe ihre Antwort finden werde, und da gar beſonders mißhandelt werden müſſe, ſteht zu erwarten, und iſt nach dem Geſagten nur das Ende vom Liede. Zu dem Zwecke verdient das 1. B. S. 23 ff. Geſagte unſere Aufmerkſamkeit. Da heißt es nach Anderem: „Meint man Geſetze, die ohne Vorausſetzung eines willkührlich angenom-

„menen Zweckes, oder, wie man ſagt, unbedingt beſte„hen; ſo ſind es die ſittlichen, deren Entwicklung in die „Moral gehört, und alſo würde ſich, dieſer Erklärung „zu Folge, die ganze Logik in ein Capitel der Sittenlehre, „in das „„vom pflichtmäßigen Gebrauche unſers „Erkenntnißvermögens,““ verwandeln.“ Und dies ſoll Damiron im Ernſte gewollt haben, was ihm jedoch durch ein Mißverſtändniß unſers Verf. nur aufgebunden wird. Im Uebrigen bedarf es aber nur der Erinnerung, wie verſchieden der Sinn und die Bedeutung des „Unbedingten“ iſt, der auf der einen Seite den logiſchen Denkgeſetzen und auf der andern den moraliſchen Sittengeſetzen unterliegt, und unſer Verf. ſteht vor uns, umſtrickt und verwirrt durch die Verwechſelung von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, als den — Namen. Wer ſich am „Wörtlein“ hält, und in philoſophiſchen Fragen nicht bis dahin zurück zu gehen für gut findet, wo die Begriffe mit ihrer geiſtigen Urbedeutung ins Leben des Bewußtſeins hereinbrechen, um deſſen Wiſſenſchaftlichkeit iſt es geſchehen, und deſſen Streben iſt ſo fern ab von Ueberzeugung, als es ſich excentriſch nach Außen verliert und verirrt. Rec. hat es nicht hehl, dieſes unmittelbar und geradezu auf unſern Verf. zu beziehen, und wer nach dem ſchon Geſagten hierüber immer noch anderer Anſicht ſein zu müſſen glaubt, für den folge ſchließlich noch das Non-plus-ultra der Logik des Verf. über die Denkgeſetze, und die Wagſchaale wird nicht zweideutig ſinken.

Eine Wirthſchaft, in der eine vielartige Mannigfaltigkeit von Beziehungen nur durch die durchgreifende Autorität einer höchſten Norm zu Einem möglichen Ganzen zuſammen treten kann, zerfällt im Kampfe mit ſich ſelbſt in ihre widerſtreitenden Momente auseinander, ſobald des Geſetzes Kraft erſtirbt, und anfängt, unwirkſam zu ſein. Unſer Verf. hat ſeiner neuen Logik ungleich größere Gefahren bereitet, indem er ſie von vorn herein ſogar aller Stabilität des geſetzlichen Fortſchreitens entbunden, mit Vorbedacht

den Stürmen der Anarchie ausgesetzt. Schwer hat sich der Verf. an den unverwüstlichen Principien des logisch-theoretischen Denkgeistes vergriffen, mit jedem Schritte kommt er daher zum Falle, und die Gewaltstreiche, uns Andere glauben zu machen, daß er immer noch stehe, grenzen wirklich ans Unglaubliche. Und doch kann dies nicht befremden. Wer all und jedes Denkgesetz, das den Menschen im Menschen constituirt, für null und nichtig erklärt, wer frei und frank sich über die Aussprüche des eignen Bewußtseins hinwegsetzend, den schrankenlosen Raum des willkührlichen Gedanken-Lebens sein eigenstes Element zu nennen sich rühmt: kann man es ihm wehren, wenn er da baaren Unsinn noch denken zu können vorgibt? — Und bis dahin hat es unser Verf. mit seiner „neuen Logik" denn auch wirklich gebracht.

Es bedarf nicht weitgesuchter Combinationen zerstreuter Einzelheiten, um unsern Verf. in der gedachten Stellung zu entdecken; Rec. stellt nur ein Paar offenkundiger Proben zur Schau, deren Werth und Bedeutung keinem Zweifel unterliegen kann. Es heißt 1. B. S. 317: „Ganz „unrichtig aber däucht mir, von einer sich widersprechenden Vorstellung zu sagen, daß der Gedanke an sie, d. „h. die subjective Vorstellung von ihr unmöglich sei. Denn „wirklich haben wir ja solche Vorstellungen, so oft wir „die Wortverbindungen: ein rundes Quadrat, ein regulăres Pentaeder" (welche Zusammenstellung und Verwechselung noch obendrein!) „und andere ähnliche aussprechen hören; oder man müßte nur sagen, daß wir „bei solchen Wortverbindungen uns entweder gar nichts, „oder nur eben so viel, als bei dem ganz bedeutungslosen Worte Abrakadabra denken." Ein sonderliches Gemenge von Verwirrungen! Rec. will nicht den Verf. fragen, ob und welcher Unterschied denn noch zwischen einem „ganz bedeutungslosen Worte" und einem andern, bei dem man sich „gar nichts" denken könne, sei u. dgl. kauderwälsche „Abrakadabras" mehr; die

„runden Vierecke" ſinds und die daherigen Zumuthungen an den geſunden Menſchenverſtand und an die Wiſſenſchaft der Logik, die ihm einige Bedenklichkeit machen. Rec. kann ſich immer noch nicht im Stande ſehen, „runde Vierecke," „gelbes Blau" u. dgl. in Einem und denſelben Denkacte ſich vorzuſtellen, und er glaubt ſogar, daß auch der Verf. bei all den feierlichen Verſicherungen des Könnens es nicht könne. Ein Rundes mag er ſich wohl denken, auch ein Viereck daneben; aber ein rundes Viereck ſo gewiß darum nicht, als dieſe beiden Beſtimmungen einander aufheben. Das Denkenwollen und Ausſagen dieſes Wollens iſt von dem Denkenkönnen noch himmelweit entfernt, und beide ſind und bleiben ſich immer und ewig ſo ferne, als die Freiheit des Willens von der Nothwendigkeit des Müſſens abſteht.

Deſſelben Sinnes iſt das, was unſere neue Logik S. 28 kund macht. Da wird geſagt: „Auch das Widerſprechende, z. B. ein viereckiger Kreis, oder $\sqrt{-1}$ „iſt denkbar, und wird von uns wirklich gedacht, ſo oft „wir davon ſprechen. Undenkbar iſt uns etwas nur dann „und inſofern, als wir gar keine Vorſtellung davon beſitzen; wie etwa die rothe Farbe undenkbar ſein mag „(muß) für einen Blindgebornen. Aus dieſem Beiſpiele „ſieht man zugleich, daß die bloße Denkbarkeit oder Undenkbarkeit der Dinge in der Logik nur ſelten zu berückſichtigen komme, geſchweige daß ſie den einzigen Inhalt „derſelben ausmachen ſollte." Wie viel Sätze, ſo viel Unwahrheiten! Beiſpiele dienen nicht zum Beweiſen, ſondern zur Veranſchaulichung des Bewieſenen; die Undenkbarkeit des Widerſprechenden in der Logik hat mit dem Nichtdenken (= Können) der rothen Farbe in dem Kopfe des Blinden ganz und gar nichts gemein: denn erſtere iſt eine eigentlich logiſche Unmöglichkeit, die aus der Unvereinbarkeit des gegenſätzlichen Denkmateriales reſultirt, wogegen letztere, als eine rein phyſiſche, auf dem Nichtgegebenſein des Denkmateriales (der rothen Farbe)

beruht; der Blinde kann keine Farbe denken, (die der Sehende aber denken kann,) weil sein Körperleben ihn daran hindert; der logisch nicht Denkenkönnende kann keine Widersprüche denken, (die auch der Blinde nicht denken kann), weil es der natürlichen Einrichtung seines Geistes zuwider läuft. Ferner: ein „viereckiger Kreis" und der Werth „$\sqrt{\ } - 1$". sind für unsere vorliegende Frage nach dem Widersprechenden eben so sehr zu unterscheiden, als die logische Unmöglichkeit der mathematischen gegenübersteht: erstere ist eine Vereinigung von zwei einander ausschließenden Bestimmungen, indeß letztere als Ganzes eine reale Gegenstandlosigkeit ist, u. s. w. u. s. w. Dinge, die so sehr an der Oberfläche liegen, daß ihre Mißdeutung die neue Logik unseres Verf. bei dem philosophischen Publikum um allen Kredit bringen könnte.

Es ist immer noch eine unübersteigliche und schlagende Wahrheit, die Krug lehrt (Log. §. 18. Anmerk. 1.), und die hier des gleichen Ausdruckes wegen sehr an ihrer Stelle ist. Krug sagt: „Spricht Jemand von einem runden „Quadrat, so ist das eine bloße Wortverknüpfung, „als Zeichen einer vielleicht möglichen Gedankenverknüpfung, die aber, sobald sie ausgeführt werden soll, als „unmöglich befunden wird. Denn da die Wörter willkührliche Gedankenzeichen sind, so kann man sie auch „willkührlich verknüpfen, ohne bei dieser Verknüpfung etwas zu denken." — Und ferner §. 47. Anm. 1: „Ein „unmöglicher Begriff ist eigentlich gar kein Begriff, „sondern nur ein angeblicher, d. h. eine Aufforderung „zum Denken, die nicht realisirt werden kann." Und was sagt unser Verf. zu dieser auf die höchsten, logischen Gesetze basirten „Unmöglichkeit" zu denken? Man höre! „Das Beiwort Unmöglich, heißt es S. 320 ff. „wird hier in eben derselben uneigentlichen Bedeutung gebraucht, in der man von einer sittlich bösen Handlung „zu sagen pflegt, sie wäre sittlich unmöglich; welches „nur anzeigen soll, daß sie nicht Statt finden könne un-

„ter der Bedingung, wenn wir dem Sittengesetze gemäß „handeln wollen ..... So können wir den Gedanken, „„eines Quadrates, das rund ist," oder „einer „blauen Farbe, die gelb ist," gewiß mit keinem ent„sprechenden Bilde begleiten ...., dies ist aber kein hin„reichender Grund, die imaginären Vorstellungen nicht „für ächte Vorstellungen gelten zu lassen. Denn (hört!) „zu dem Wesen einer Vorstellung gehört nicht einmal die „Bedingung, daß sie von einem jeden geistigen Wesen ge„dacht, um wie viel weniger die, daß sie durch ein ge„wisses Bild versinnlicht werden könne." Hier hat die Zerstörung des gesunden Menschen doch wohl ihren höchsten Grad erreicht. Oder heißt dies etwas anders, als predigen: so lange ihr noch an euern alten Denkgesetzen haltet, und fragt nach dem, was logisch möglich sei, könnt ihr freilich keine „runden Vierecke" und kein „gelbes Blau" euch vorstellen, gerade wie ihr auch im practischen Leben noch nicht frei und frank herumspringt, so lange ihr das Sittengesetz respectirt und ängstlich aufrechtzuhalten bemüht seid? Ist dies nicht ein sans-culottischer Republicanismus für die Logik, nach dem Jeder denken soll, wie ihm der Schnabel gewachsen und was sich ihm eben rücksichtslos zusammen reimen will? Wie hätte auch unser Verf. sonst die logische Unmöglichkeit mit der moralischen hier eben so schief zusammen stellen dürfen, als sie oben mit der physischen verwechseln? Freilich liegt das Sittengesetz wie das logische Denkgesetz in der Objectivität des Menschengeistes begründet; aber ihre Realisirung in concreten Thatsachen, als sittlichen Handlungen und logischen Denkacten, geht von dem Ich-Subjecte des Geistes in zwei verschiedenen Weisen ins Werk über: denn das Sittengesetz geht unmittelbar an die Freiheit des Willens, wogegen das Denkgesetz sich unwillkührlich selber realisirt. Und dann geben wir unserem Verf. in Ueberlegung, daß wir, sittlich oder unsittlich, handeln, wie

wir — wollen; daß wir aber nur logisch nothwendig denken, wie wir — müssen.

Aber wie haben wir es denn endlich nach den Instructionen der neuen Logik anzugreifen, um, allen bisherigen Lehren dieser Wissenschaft zum Trotz, im Denken Unsinn zu Sinn zu bringen? Diese Frage ist uns jetzt zur Herzensfrage geworden, und der Verf. schiebt uns folgende Antwort ins — Gewissen. „Es kann," heißt es S. 320, „zwar bei der Aufforderung" (das Unmögliche zu denken) „geschehen, daß wir ihr, sei es aus Unachtsamkeit, aus Trägheit oder sonst einem andern Grunde „nicht nachkommen; und dann haben wir allerdings nur „die Worte nachgesprochen, aber nicht den durch sie an„gedeuteten Begriff gedacht. An und für sich aber ist es „nicht schwerer, der ersten, als der zweiten Forderung „Folge zu leisten, — wie sich ein Jeder durch einen „Versuch bald überzeugen kann." — Unter so bestellten Dingen hat es aber mit aller guten Wissenschaftlichkeit ein Ende. Der Vorwurf der Trägheit und Uebelwilligkeit im Denken ist unserm Verf. so geläufig, und die seitherigen Logiker erscheinen da, wo sie sammt und sonders dem an barocken Neuheiten unerschöpflichen Verf. gegenüberstehen, so gewöhnlich mit diesem in höchster Instanz abfertigenden Titel behangen, daß man, selbst ohne Rücksicht auf das durchgängig Abstoßende der neuen Logik, sich unwillkührlich zu der Annahme hingezogen sieht, der Verf. sei im Grunde nur darauf ausgegangen, überall etwas Neues zu sagen. Schon die vorgestellte Einleitung hat uns eclatante Proben der Art zur Schau gestellt; die nachstehende Logik selbst umschließt deren in Hülle und Fülle. Rec. kann sich nun nicht entschließen, das System dieser Logik mit derselben Ausführlichkeit Schritt vor Schritt durchzugehen, mit welcher er die Einleitung hier beurtheilt hat. Es ist dies nach der vorangegangenen Kenntnißnahme der Grundlage, auf der das neue Gebäude fußt, nicht nothwendig, und es ist wegen der

auf tausend Fremdartigkeiten sich einlassenden Ausführlichkeit nicht möglich. Ein Gleiches haben frühere Rec. mit frühern Schriften des Verf. versucht. Für jetzt geben wir hier nur noch den Plan und die Eintheilung der neuen Logik und diese zerfällt dem Verf. (S. 56.) nach folgenden fünf Rücksichten in fünf Theile.

1) Die Logik ist nach des Verf. Ansicht, wie wir auch schon gesehen, „eine Anweisung, wie man das ganze Ge„biet der Wahrheit auf eine zweckmäßige Art in einzelne „Theile oder Wissenschaften zerlegen, und eine jede derselben gehörig bearbeiten und schriftlich darstellen könne." Dieser Haupttheil der Logik heißt daher seiner Hauptbestimmung zufolge die „eigentliche Wissenschaftslehre."

Der Leser wird sich erinnern, daß Rec. schon oben die Bemerkung machte, daß diese vom Verf. gleich Anfangs als die ganze Logik definirte Wissenschaftslehre zu enge sei, indem sie, als die sonst sogenannte Methodenlehre, nur die zweite Hälfte umfasse, und die vorangehende erste, die Elementarlehre, gar nicht mit in den Begriff aufnehme. Diese Bemerkung rechtfertigt der Verf. jetzt selbst durch die That. Denn wäre sein Begriff von Logik nicht zu enge, so müßte es bei der eben gedachten Definition, als der alleinigen Wissenschaftslehre, sein Bewenden haben, und von irgend einem zweiten Theile könne nicht Rede sein. Der Verf. geht aber gleich über seinen aufgestellten Begriff hinaus. Denn:

2) „Die Anweisung, Wissenschaften anzufertigen, würde „überflüssig sein, wenn wir nicht die Geschicklichkeit hät„ten, uns erst mit einer bedeutenden" (wie großen?) „Menge von Wahrheiten, welche in diese oder jene Wis„senschaften gehören, bekannt zu machen. Da nun dies „eben so schwierig sei, als die für die Wissenschaften be„stimmten Lehrbücher abzufassen: so müssen erst noch Re„geln zur Auffindung gewisser Wahrheiten gegeben wer„den." Dieser zweite Haupttheil der Logik des Verf. führt

daher den Namen der „Erfindungskunst oder der Heuristik.“

Die Abfertigung dieses Theiles führt aber den Verf. abermals zu einem vorläufigen dritten hinüber, dieser dritte zu einem vierten, und dieser endlich auch noch zu einem fünften letzten, der dann in der gewöhnlichen Logik der erste ist. So geschieht es, daß unser Verf., weil er gleich unmittelbar von der fixen Idee der verkörperten Wissenschaft im Lehrbuche eingenommen ist, den letzten Theil der Logik für das Ganze nimmt, von diesem aber allmählig zurück bis zu dem gewöhnlichen Anfange getrieben wird, und dadurch mehr leisten muß, als er von Hause aus gewollt hat. Denn:

3) Um also das Gesagte für die Wissenschaftslehre und die Heuristik zu leisten, ist es nothwendig, „erst gewisse Be„trachtungen über die eigentliche Natur des menschlichen „Erkenntnißvermögens vorauszuschicken.“ Dieser Theil führt den Namen der „menschlichen Erkenntnißlehre.“

Hält nun der Leser mit dem in diesem dritten Theile Versprochenen das unbedingte Ableugnen der sogenannten Gesetze in dem menschlichen Denkgeiste von Seiten des Verf. zusammen, so ist freilich sogleich noch nicht abzusehen, was da für eine Erkenntnißtheorie kommen werde; allein der Verf. ist auch in diesem Puncte so originell neu, daß das Unmögliche wieder möglich werden wird.

4) „Da dies Alles aber sehr zusammengesetzt ist, so „setzt es voraus Manches über die Sätze und Wahrheiten „an sich, über die Vorstellungen, als die Bestandtheile der „Sätze und Schlüsse.“ Dieser Theil des Buches heißt demnach die „Elementarlehre,“ weil der Verf. „hier „ohngefähr dieselben Gegenstände besprechen wird, die in „den neuern Lehrbüchern der Logik unter dem Titel der „Elementarlehre insgemein verhandelt werden.“

5) „Da es jedoch nicht unmöglich wäre, daß einige „der Leser sogar noch daran zweifelten, ob es auch über-

„haupt Wahrheiten an sich gebe, oder ob wenigstens uns „Menschen ein Vermögen zustehe, dergleichen objective „Wahrheiten zu erkennen; so wird es nicht überflüssig „sein, vor allem andern erst noch dies darzuthun." Dieser erste Theil der Logik heißt dann „Fundamentallehre."

Dies sind die fünf Haupttheile der Logik, und durch ein allmähliges Herumdrehen steht sie wieder auf den Beinen vor uns, nachdem sie der Verf. gleich Anfangs auf den Kopf gestellt hatte. Durch dieses Herumdrehen ist aber der Verf. in gar manchen Widerspruch mit sich selbst getreten, und dies ist durch die nun doppelseitig gegebene Ansicht der Dinge unvermeidlich. So z. B. polemisirt der Verf. da, wo er die Logik unmittelbar noch für eine Anweisung, Lehrbücher anzufertigen, ansieht, gegen die Krugsche Lehre, nach der die Logik von der Fundamentalphilosophie abhängig sein soll; jetzt aber, nachdem die Sache eine rückgängige Bewegung genommen, und der Verf. über seinen engen Begriff hinaus in die Elementarlehre, und noch weiter in die Fundamentallehre hineingerathen ist, und da, um für seine Lehrbücher Grund und Boden, d. h. ein Fundament zu legen, anbinden muß, hat sich, ohne von ihm bemerkt zu werden, die gerade entgegengesetzte Ueberzeugung eingestellt. Denn was Krug seine „Fundamentalphilosophie" nennt, das ist unserem Verf., der Logik, Metaphysik und noch andere Disciplne zu Einem Ganzen zusammengeworfen, die nun als Propädeutik an die Spitze geschobene, alles bedingende „Fundametallehre," und was auf beiden Seiten Differentes sich zeigen sollte, das ist lediglich auf Rechnung der Verschiedenheit der philosophischen Richtungen zu setzen. Nach dieser umgekehrten Ansicht der gewöhnlichen Dinge könnte also unser Verf. gleich consequent auch die Abhängigkeit der Universitäten von den Elementarschulen in Abrede stellen; würde dann aber, um eine vollendete Universität einzurichten, das Gymnasium vor-

ausſetzen, vom Gymnaſium zur Vorbereitungsclaſſe und von dieſer doch zuletzt auch zur Elementarſchule herabſteigen und ſo alle die Anſtalten, nach dem Schnitte der allumfaſſenden neuen Logik, unter demſelben Dache zu Einem wiſſenſchaftlichen Unterrichts-Syſteme vereinigen müſſen.

(Fortſetzung im nächſten Hefte.)

Vorleſungen über Glauben und Wiſſen von Dr. J. E. Erdmann. Berlin 1837.

Wenn irgend ein Kampf auf philoſophiſchem Gebiete heut zu Tage lohnt, ſo iſt es der gegen Hegel und ſeine Schule. Sie ſtellen ſich auf die Höhe und in die Fülle der Zeiten als glorreiche, ja ſogar als großmüthige Sieger, welche das Höchſte erreicht, was der Menſchheit in der Sphäre der Wiſſenſchaft beſchieden, und dennoch die beſiegten — die in ſich aufgenommenen und aufgehobenen Philoſopheme früherer Zeit — nicht vernichtet, ſondern ihnen in ihrem untergeordneten Kreiſe hinlängliche Geltung bewahrt hätten. — Und auch vom fremden Standpuncte aus betrachtet, hätte das Hegelſche Syſtem, wenn es wirklich Aufgabe der Wiſſenſchaft wäre, nach ſubſtanzieller Einheit des Wiſſenden und Gewußten, Denkens und Seyns, zu ſtreben, und wenn es wirklich keine andere Vermittelung zwiſchen dem Subjecte und dem Objecte außer ihm gäbe, als die Identification beider; dieſes Ziel das erſte, auf wiſſenſchaftliche Weiſe, d. h. in voller Einſicht in die Art und Weiſe, die Methode, wie man zu dieſem Ziele gelangt, erreicht, und ſelbſt wenn jene Vorausſetzung irrig iſt, ſo muß doch wenigſtens das eingeräumt werden, daß kein anderes moniſtiſches Syſtem je in den ſpäteſten Zeiten kommen werde, das höher ſtände als jenes. Mit ihm iſt die progreſſive Entwickelung des Monismus abgelaufen, und wie auch gewiſſe unklare Tendenzen ſiſyphusartig ſich bemühen, nach Hegel bleibt für jene, die nicht ihm ſich anzuſchließen vermögen, kein anderer Ausweg,

als kleinmüthig auf alle Forschung zu verzichten, oder sich offen für den alten Dualismus zu entscheiden, der in unsern Tagen energischer, durchdachter, tiefgreifender und in wissenschaftlicherer Verknüpfung, als je, sich wieder emporgehoben. Wenn wir also Hegel und die in seinem Geiste tüchtig und klar sich herausgebildet, bekämpfen, auf das Falsche und Gezwungene ihres Entwicklungsganges, den Hiatus, der trotz aller ihrer dialectischen Künste immer wieder von neuem aufklafft, aufmerksam machen, das Ungenügende, der Geschichte, den Glaubenssätzen, dem innersten Bewußtsein Widersprechende ihrer Principien und Resultate darzuthun streben; so haben wir in ihnen alle auf derselben Grundlage beruhende vergangene und künftige Speculation bestritten, und im Falle des glücklichen Ausganges erübrigte nur, das neue philosophische Gebäude, gegenüber dem zerstörten alten, auf dauernden Stützen aufzurichten.

Diese Vorbemerkungen seien uns erlaubt, ehe wir an die kritische Erörterung eines Buches schreiten, das zu den scharfsinnigsten, lebensfrischesten, und den dialectischen Gang des Meisters am schlagendsten nachbildenden gehört, die seit Jahren aus Hegels Schule hervorgegangen, und das zugleich auf jenem streitigen Gebiete an den Gränzen der speculativen Erkenntniß und des positiven Glaubens sich bewegt, wo es sowohl das Interesse des Philosophen, als des Theologen fordert, gegen Eingriffe sich zur Wehr zu setzen, und daher gegen den gemeinschaftlichen Feind beide Waffen, jene der Speculation und jene des kirchlichen Symbols, gestattet sind. — — Der Verfasser beginnt seine Darstellung damit, daß er geschichtlich der verschiedenen Formen erwähnt, unter denen der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen von jeher gedacht worden, und dann den Standpunct feststellt, den diese Frage in dem Systeme einnimmt, als Theil der Einleitung zur Religionswissenschaft nämlich, diese als eine gewisse Einheit der theologischen und philosophischen Religions-Erkenntniß gedacht

(S. 1—16.). Ungeachtet nun diese Frage zur Einleitung gehört, setzt sie doch so vieles voraus, daß um nicht den ganzen Gang rückwärts bis zum Voraussetzungslosen durchzumachen, an das empirische Bewußtsein angeknüpft, und die wissenschaftliche Aufgabe darauf beschränkt werden muß, wenigstens von diesem Ausgangspuncte an in einem nothwendigen Gange dialectisch d. h. die Bestimmung des Begriffs aus demselben synthetisch entwickelnd, fortzuschreiten (S. 17—22.). Das empirische Bewußtsein setzt nun, wenn es von einem Gläubigen redet, stillschweigend die christliche Religion voraus. Diese ist, im Gegensatze zum Judenthume (der Religion des absoluten Gehorsams, wo der Mensch auch das thun muß, was er sonst für unmoralisch hält,) und zum Mohammedanismus (der Religion des absoluten Nihilismus) die Religion der Liebe, der Kindschaft der Einheit (Identität) des Menschen und Gottes, mit dem besonders hervortretenden Momente, daß diese Einheit die Trennung von Gott voraussetzt, Wiedervereinigung, Versöhnung ist (S. 23—25). Diese Identität kann nun zwar mannigfach sich äußern; allein ihre erste Stufe wird immer die sein, wo sie unmittelbar d. h. wo, da sie als Versöhnung stets die Trennung voraussetzt, also stets vermittelt ist, wenigstens das Bewußtsein ihrer ein unmittelbares ist. Das unmittelbare Bewußtsein der Versöhnung mit Gott ist aber Glaube. Darum heißt es, der Glaube mache selig, darum faßt sich die Kirche, als der fortgesetzte Christus, als in lebendiger Einheit mit Gott. Darum lehrt auch das Christenthum ganz besonders die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Es fällt auf dieser Stufe Bewußtsein und Sein noch ganz zusammen (intransitiver Glaube) sogar bis auf den Namen ist dies der Fall, indem πίστις, fides, Glaube, sowohl den subjectiven Zustand, als den objectiven Inhalt bedeutet (S 26—43). —

Weil Glaube = Bewußtsein der Versöhnung, Versöhnung = Vereinigung vermittelt durch Trennung, so be-

dem Inhalte preisgegebenen, in welches die Vereinigung gesetzt wird.

Das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung war: a) daß ohne Modification der beiden zu vereinenden Factoren (des Subjects und Objects) die Vereinigung nicht möglich sei, und b) daß weder das individuelle Ich, noch die Collectiv-Allgemeinheit die Vereinigung durchsetze, folglich das Ich, um letztere zu erreichen, den Character der Objectivität annehmen und als Begriffs-Allgemeinheit erscheinen müsse. Objectiv und allgemein gültig ist aber das Ich nur als Vernunft-Gedanke. Wir werden daher jetzt Gestaltungen des Gedankens, oder da hier die Vereinigung nur vermittelt (durch die Modificationen, welche Sub- und Object erleiden) vor sich geht, nicht mehr Gestaltungen des Glaubens, sondern des Wissens zu betrachten haben (S. 104—138).

Die erste Stufe des Wissens ist, daß die Vernunft sich selbst, das Gesetz, das Allgemeine in den Objecten zu finden, und dieses als das Wesentliche festzuhalten sucht; Wissen durch Erfahrung, auf religiösem Gebiete, Theologie des practischen Christenthums, dessen nächste Fortbildung die ist, daß diesem Allgemeinen, um es ganz von Zufälligkeiten zu befreien, eine aprioriſche Theorie zu Grunde gelegt, dasselbe durch letztere erklärt, und diese durch die einzelnen Facta bewiesen wird; empiriſche Theorien und Wissen durch Beobachtung — Unterscheidung der Lehrsätze in fundamentale und nicht fundamentale, Beweis durch Wunder (S. 160—169).

Hier ist nun der Widerspruch, daß das Einzelne, das Wunder, Beweis sein soll für das Allgemeine, die Lehre. Dieser wird dadurch überwunden, daß das Einzelne selbst wieder zur Allgemeinheit, als Summe des Einzelnen, d. i. zur Erfahrung, und um nicht in den offen liegendsten logischen Cirkel zu verfallen, Erfahrung wieder durch Erfahrung beweisen zu wollen, die beweisende Erfahrung zur

Aber auch hiebei bleibt die Entwickelung nicht stehen, und es kömmt dahin, daß das Object gänzlich negirt wird, eben weil es Nicht-Ich ist, dem Ich als sein hindernder Gegensatz gegenübersteht — der Unglaube (als Haß, Leugnung des Glaubens gefaßt); ein Standpunct, wo wiederum Object und Subject als Contrapositionen einander gegenüber stehen, eines die Wahrheit des andern ist, und der daher wieder in den Standpunct des Aberglaubens umschlägt (S. 88—94).

Dieses gegenseitige Umschlagen, das in's Endlose fortgeht, zeigt (gleichwie auch in der Mathematik die unendliche Reihe auf ein irrationales oder imaginäres Verhältniß hinweiset), daß dem Ausgangspuncte eine irrige Annahme zu Grunde liege, nun besteht aber der Ausgangspunct in der Voraussetzung der absoluten Trennung des Subjects und Objects; es wird also wieder zur Vereinigung beider geschritten werden müssen (S. 94—102). Aber diese Vereinigung kann nicht wieder eine unmittelbare, ohne alle Veränderung des Subjects und Objects sein, wie sie der Mysticismus versucht, denn dieses wäre eine unwahre, gewaltsame Vereinigung, da sie die ganze vorausgegangene dialectische Entwickelung, den Zweifel und alles, was auf ihn folgte, nur negirt, nicht ausgleicht und überwindet (S. 103—107). Aus dem Mysticismus entwickelt sich zwar der mystische Separatismus, der die früheren Stufen und den in ihnen enthaltenen Widerspruch dadurch zu überwinden sucht, daß er nachweiset, nicht der Einzelne als solcher, sondern die Gemeinde (die collective Allgemeinheit) und der Einzelne durch sie, sei mit dem Objecte vereint; allein da hier die Allgemeinheit nur die Summe der Einzelnen ist, so kann in ihr nichts liegen, was nicht schon im Einzelnen wäre, folglich vervielfacht dieser Standpunct den Widerspruch, statt ihn zu lösen, und dann ist es hier eben nur die Unmittelbarkeit des Gefühls, des inhaltlosen, und darum je-

dem Inhalte preisgegebenen, in welches die Vereinigung gesetzt wird.

Das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung war: a) daß ohne Modification der beiden zu vereinenden Factoren (des Subjects und Objects) die Vereinigung nicht möglich sei, und b) daß weder das individuelle Ich, noch die Collectiv-Allgemeinheit die Vereinigung durchsetze, folglich das Ich, um letztere zu erreichen, den Character der Objectivität annehmen und als Begriffs-Allgemeinheit erscheinen müsse. Objectiv und allgemein gültig ist aber das Ich nur als Vernunft-Gedanke. Wir werden daher jetzt Gestaltungen des Gedankens, oder da hier die Vereinigung nur vermittelt (durch die Modificationen, welche Sub- und Object erleiden) vor sich geht, nicht mehr Gestaltungen des Glaubens, sondern des Wissens zu betrachten haben (S. 104—138).

Die erste Stufe des Wissens ist, daß die Vernunft sich selbst, das Gesetz, das Allgemeine in den Objecten zu finden, und dieses als das Wesentliche festzuhalten sucht; Wissen durch Erfahrung, auf religiösem Gebiete, Theologie des practischen Christenthums, dessen nächste Fortbildung die ist, daß diesem Allgemeinen, um es ganz von Zufälligkeiten zu befreien, eine aprioriſche Theorie zu Grunde gelegt, dasselbe durch letztere erklärt, und diese durch die einzelnen Facta bewiesen wird; empiriſche Theorien und Wissen durch Beobachtung — Unterscheidung der Lehrsätze in fundamentale und nicht fundamentale, Beweis durch Wunder (S. 160—169).

Hier ist nun der Widerspruch, daß das Einzelne, das Wunder, Beweis sein soll für das Allgemeine, die Lehre. Dieser wird dadurch überwunden, daß das Einzelne selbst wieder zur Allgemeinheit, als Summe des Einzelnen, d. i. zur Erfahrung, und um nicht in den offen liegendsten logischen Cirkel zu verfallen, Erfahrung wieder durch Erfahrung beweisen zu wollen, die beweisende Erfahrung zur

Erfahrung Anderer, zum Zeugniß wird — — historische oder exegetische Theologie. — Freilich bedürfen aber Zeugnisse wieder der Zeugnisse, und so steht man wieder an dem kaum vermiedenen Progresse ins Endlose, und der logische Cirkel beginnt von neuem etwa nur versteckter und mehr in die Fernen auseinandergeschoben sein Spiel, wie er auch in der Lehre von der Theopneustie und in den Einleitungen zum N. T. oft genug zum Vorschein kömmt (S. 171—186).

Wir kommen also zur Forderung, das Zeugniß zu beurtheilen nach einem Gesetze, das über die Empirie hinaus, also nicht im Objecte liegt, sondern in der Vernunft. Nun ist aber die Vernunft Objectivität und Allgemeinheit, und auf der niedrigsten Stufe, wo man sich mit der Collectiv-Allgemeinheit begnügt, wird also dieses Gesetz lauten: Nur das ist wahr, was in allen Objecten und ohne Beschränkung auf geschichtliche Entwicklungsstufen und bestimmte Lebenskreise sich wiederfindet, Naturalismus, — System der natürlichen Theologie, oder auf einer höhern Stufe, wo der Widerspruch zum Bewußtsein kömmt, daß auf diese Weise die Wahrheit statt von einem, von allen einzelnen Objecten, Kreisen und Entwicklungsstufen, abhängig gemacht werde, und daher statt der Collectiv-Allgemeinheit wenigstens jene der Abstraction (des formell Allgemeinen) erfaßt wird: Nur das ist wahr, was den (logischen) Denkgesetzen entspricht. Theologie des gesunden Menschenverstandes (S. 187—209).

Ist das abstracte Denkgesetz Criterium der Wahrheit, wird also das Object verglichen mit der abstrahirenden Vernunft; so reflectirt die Vernunft auf sich selbst in ihren Beziehungen zum Objecte (die transcendentale Betrachtung Kant's). Da aber die Vernunft auf dieser Stufe abstrahirende Vernunft, ihr Object also nur ein Abstractes ist, so muß in dem Objecte, um ihr denkbar zu werden, eine Veränderung vorgehen, sei es, daß das Concrete wegfällt, oder daß die Form des Verstandes (die Categorie)

hinzutritt. Jedenfalls erscheinen dem Verstande die Objecte anders, als sie sind, und falls er sich dieses zum Bewußtsein bringt, steht er auf dem Standpuncte des Nichtwissens (der Resignation aufs Wissen), der auf religiösem Gebiete mit Folgerungen zweifacher Art verknüpft sein kann, nämlich mit der Behauptung der Nothwendigkeit des Standpunctes des Mysticismus oder Dogmatismus, oder jener des Standpunctes des Nihilismus oder der Indifferenz; Supranaturalismus, Rationalismus (S. 210 — 228).

Diese Resignation und das aus ihr resultirende Zurücksinken auf frühere Stufen, war nur eine Folge hievon, daß Subject und Object noch immer als getrennt von einander behauptet wurden, daher nun die Wahrheit in der Identität beider zu suchen ist. — Diese Identität wird vorerst in jene Sphäre gesetzt, wo überhaupt von einem Objecte im Gegensatze zum Subjecte nicht die Rede sein kann, weil das Object dort eben als das zu realisirende Subject, als Postulat des Subjectes, erscheint, in die Sphäre des Practischen nämlich, die dann folgerecht dahin erweitert wird, daß auch jene Sphäre, wo die Vernunft sich ein Object gegenüber setzt, Postulat jener erstern wird, die practische Vernunft postulirt sich als theoretische. —

Fichte'scher Idealismus; in welchem auch das religiöse Object als Postulat, als zu realisirende Aufgabe gesetzt wird (S. 229 — 243). — Auf dieser Stufe erscheint daher die Identität als eine die sein soll, aber nie ist; denn wenn sie wäre, verlöre sie die Eigenschaft einer Aufgabe, eines Postulates; ein Widerspruch, der nur durch das Festhalten ausgeglichen wird, daß diese Identität sei, und die Vernunft sie schaue, mit andern Worten, die Wahrheit, die Substanz des anschauenden Subjectes, das Subject Moment der Substanz sei. — Theologie der Anschauung des Absoluten oder des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls (S. 243 — 254).

Die Wahrheit ist hier gefaßt als Sein, als vollendete Identität, was im Widerspruche mit der ganzen bisherigen Entwickelung ist, in welcher factisch diese Identität als nicht vorhanden sich darstellte. Wenn aber diese Identität einerseits als Lösung alles Widerspruches ist, andrerseits nur als sein sollend, nicht wirklich seiend, nachgewiesen erscheint, so ist die Aufhebung dieses Widerspruches darin zu suchen, daß jene Identität als werdend erfaßt wird, was dann der Fall ist, wenn man die Regel des Werdens, den Begriff erkennt, ihn findet und entwickeln läßt, auf diese Weise Anschauen und Produciren verknüpft, d. h. begreift. — Speculative Theologie, Religionswissenschaft. —

Mit dieser ist die Entwickelung beschlossen; denn die Vereinigung des Subjectes und Objectes ist wieder vorhanden, alle untergeordneten Betrachtungsweisen, sind, weil als nothwendige aber antiquirte Stufen erkannt, überwunden, Glauben und Wissen sind eins. Ja sogar die Bedingungen zur Erreichung beider Stufen sind dieselben, wie beim Glauben, Buße und Verzichtung auf sich selbst; so hier Verzichten auf alles subjective Meinen und strenges Nachdenken des Subjectes (S. 254 — 271).

Dieses wäre nun in Kürze der Gedankengang des Verfassers, bei dessen Darstellung freilich vieles Treffliche, was mit kunstreicher Hand zur Verdeutlichung und Ausschmückung des Systems von ihm beigebracht wird, übergangen werden mußte.

Indem wir nun zur Kritik des Buches schreiten, müssen wir vorerst auf der untersten Stufe, die freilich gegenüber einem Schüler Hegels mehr als diese ist, der logischen (dialectischen) nehmlich, uns gegen die angebliche Nothwendigkeit der dargestellten Entwickelung erklären. Nothwendigkeit ist nur dort, wo die Entwickelung nach einem vorhinein bestimmten Gesetze Platz greift; dieses ist aber dort nicht der Fall, wo in jedem Momente ein neuer Begriff d. i. eine neue Formel, ein neuer Anhaltspunct,

eine neue Wendung, ergriffen werden muß, um das zu Entwickelnde vorwärts zu bringen. Legen wir dieſen Maßſtab an die Erdmann'ſche Entwickelung des Glaubens, ſo fehlt es aller Orten.

Einmal beſtätigt ſich die Behauptung nicht über das Ziel der Entwickelung, daß Anfangs- und Endepunct derſelben zuſammenfallen. Bewußtſein (unmittelbares) der Verſöhnung d. i. der Einigung nach vorhergegangener Trennung des Menſchen mit Gott (des Relativen mit dem Abſoluten), der zugeſtandene Ausgangspunct, iſt nicht eins mit dem Bewußtſein (vermittelten) des Werdens der Identität (der Einigung und Trennung zugleich) des Subjects und Objects, ausgenommen, wenn Gott = allem Objecte, und alles Object = Gott, und daß jenes nach in dieſes und verwandelt werde, was aber erſt zu erweiſen wäre.

Andrerſeits betrachten wir, wie verſchieden die einzelnen Anſtöße zur Fortbewegung ſind! — Beim Uebergange vom intranſitiven Glauben zum reflectirten iſt es, um den Herbart'ſchen Ausdruck zu gebrauchen, das Ich in verſchiedenen Zuſtänden (in jenem der Trennung, und in jenem der Einigung mit Gott) beim Erſcheinen des Dogmatismus, das Verhältniß der Befriedigung zum Bedürfniſſe.

Hieraus ginge nun folgerecht allerdings hervor, daß die Befriedigung (Gott) das Gegentheil des Bedürfniſſes (des Menſchen), nicht aber, daß das Object ein irrationales im Gegenſatze zum rationalen ſei (dogmatiſcher Aberglauben), denn auf dieſer Stufe erſcheint ja, nach E., das Ich bloß individuell und auf dem Standpuncte der Unmittelbarkeit, alſo keineswegs noch als rational, folglich kann auch ſein Gegentheil nicht als ein irrationales ſich kund geben.

Der Uebergang zum Zweifel iſt vermittelt durch das Verhältniß der Contrapoſition; der zur Indifferenz iſt erſchlichen. Aus dem richtigen Vorderſatze: Wahr iſt,

was die Identität des Ichs mit sich selbst nicht stört, wird nämlich mit einem logischen Sprunge gefolgert, also ist jedes Object wahr, weil das Ich stets mit sich selbst identisch ist. Dort soll das Object aus dem Ich gefolgert werden, hier wird jeder Zusammenhang zwischen Object nnd Subject abgeschnitten.

Zum Unglauben gelangt E. durch den Widerspruch, der überhaupt im Begriffe der Mehrheit der Wesen liegt. Darauf wird der Mysticismus eingeschoben, eine Gestaltung, die E. selbst eine gewaltsame nennt, und die wirklich im Systeme keinen Platz findet. Denn wie kann es im Begriffe liegen, statt folgerecht nach dem Gesetze sich fortzuentwickeln, plötzlich eine frühere Stufe gewaltsam festzuhalten, ein zweiter Prinz Zerbino, der das Stück zurückdreht, worin er eine Rolle spielt, und daher natürlich sich mit? — Eher läßt der mystische Syncretismus sich erklären, als Streben, den Widerspruch der Zustände des Subjectes durch Vertheilung dieser Zustände an verschiedene Subjecte (des Zustandes der Einigung an die Glieder der Gemeinde, jenen der Trennung an die Individuen außer derselben) aufzuhellen.

Zum Standpuncte des Wissens führt, abgesehen von dem Widerspruche der Unmittelbarkeit in einem relativen d. h. vermittelten Subjecte, bedenklich genug derselbe Widerspruch, den wir oben zum Unglauben führen sahen, jener der Mehrheit der Substanzen. Daß Erfahrung die erste unter den Gestaltungen des Wissens sei, wird bewiesen aus dem Verhältnisse der Einheit zur Mannigfaltigkeit; von ihr treibt der Widerspruch der Accidenz zur Substanz, oder besser des Dinges mit vielen Merkmalen zum Befreien des Allgemeinen vom Besondern und zur Voraussetzung des Allgemeinen (zum Experiment und zur Hypothese) und von hier die Nichtstatthaftigkeit des affirmativen Schlusses *a minori ad maius*, wenn auch nicht, wie E. will, zum historischen Wissen, welches folgerecht ein Rückweg auf die frühere Stufe der

Erfahrung, nur mit Vertheilung der Functionen an verſchiedene Subjecte, iſt zum Wegwerfen alles Beſondern, zur Allgemeinheit, und zwar nicht zur Collectiv-Allgemeinheit, die als Summe des Beſondern nur vermöge eines Irrthums, einer „zufälligen Anſicht" hier urgirt werden könnte, ſondern zu der inhaltloſen Abſtractheit, dem logiſchen Denkgeſetz.

Nun treten abermals ganz neue Widerſprüche auf, der zwiſchen Subſtanz und Erſcheinung (Kantiſcher Standpunct) zwiſchen Nothwendigkeit und Wirklichkeit (Schleiermacher'ſcher) zwiſchen der Entwickelung und ihrem Reſultate, Sein und Nichtſein (Hegel'ſcher) und nur da, wo mit Fichte die eigentliche Behauptung der Identität hervortritt, muß der alte zum Unglauben führende Widerſpruch „der Mehrheit der Subſtanzen" benutzt werden.

Wir ſehen alſo, es giebt faſt kein denkbares Verhältniß, das nicht angewendet werden müßte, um einen Widerſpruch in die betrachteten Geſtaltungen hinein- und eine Fortbewegung herauszubringen. Nun iſt aber hienieden alles Relation, jedes Verhältniß hat aber Glieder, dieſe Glieder bilden einen Gegenſatz, folglich iſt nichts leichter, als überall Widerſprüche finden, oder um bei einem von E. ſelbſt angewendeten Beiſpiele ſtehen zu bleiben, die gebrauchte Formel iſt ſo allgemein, daß alle und jede Entwickelung, folglich nie eine einzige beſtimmte, durch dieſelbe ausgedrückt und erklärt werden kann, wie etwa Function $(x, y, z) = 0$ jede Curve, folglich auch gar keine ausdrückt. — Es herrſcht hier kein Geſetz, ſondern die geſetzloſeſte Willkür, und mit gleichem Rechte, wie der Verf., könnte man, einzelne Stufen ausgenommen, wo höhere über dem Geſetze des Widerſpruches liegende Principien es verbieten, eine ganz andere Entwickelungsreihe ableiten, es käme nur auf die dialectiſche Gewandtheit an, und wirklich ſind unter anderen die Standpuncte des Dogmatismus, Myſticismus, der Theologie des practiſchen Chri-

ſtenthums, des Wunderbeweiſes und der Unterſcheidung in Fundamental- und Nicht-Fundamentallehren (welche zwei letztere Lehren eigentlich gar nicht als beſondere Standpuncte, ſondern als untergeordnete Momente, die vielen unter ſich ſehr verſchiedenen Standpuncten gemein ſein können, aufzufaſſen ſind) durchaus nicht ſo entwickelt, daß ſie der Anforderung der Dialectik oder den Ergebniſſen des empiriſchen Bewußtſeins ganz genügten.

Allein geſetzt, es gelänge einem dialectiſchen Talente, die treffendſten Widerſprüche unter allen möglichen aufzufinden und dieſelben ſo aneinander zu reihen, daß jeder ihrer Gliederung ſich gefangen geben müßte; ſo entſtände doch dann erſt die Frage: Müſſen denn dieſe Widerſprüche aufgeſucht und gelöſt, und zwar dadurch gelöſt werden, daß man ihre eigentliche Identität beweiſt? Hat man ſich nicht vielleicht in dieſer Methode, gleich in jener Herbarts, erſt Schwierigkeiten geſchaffen, um ſie dann heben zu können? — Die Antwort wird nach dem Standpuncte verſchieden ausfallen. Wenn das Allgemeingültige und Vorausſetzungsloſe nur als ein Begriff gedacht werden könnte; ſo iſt allerdings nur der allgemeinſte Begriff, das Sein = Nichts, allgemein gültig und vorausſetzungslos, und der Gang, den der allgemeine Begriff nimmt, um zur Fülle ſeines Inhaltes zu gelangen, iſt der Gang aller, folglich auch der philoſophiſchen Entwickelung. Allein wenn es außer dem Denken in Begriffen noch ein Denken giebt, das Emporfinden des Grundes aus dem Begründeten, der Subſtanz aus der Erſcheinung, und wenn das Wiſſen ſeiner als Subſtanz und Grundes der Erſcheinung (das reine Selbſtbewußtſein) und das Reſultat dieſes Denkproceſſes, die Idee, eben ſo allgemeingültig und vorausſetzunslos iſt, als der Begriff, ja wenn der Begriff ſeine Allgemeingültigkeit der Idee, der eigentlichen Thätigkeit des perſönlichen und individuellen Geiſtes erſt entlehnt, dann fällt freilich die Nothwendigkeit hinweg, überall und allzeit in jeder Entwickelung eine begriffliche, in dialecti-

schen Widersprüchen sich bewegende zu suchen. Im Gegentheile, der reale Grund ist nicht allgemeiner, nicht inhaltsloser, als das Begründete, in das er sich entfaltet, die Substanz und ihre Erscheinung können nur auf erschlichene Weise unter das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern gedacht werden, es wäre dieß gerade so viel, als einen Körper durch Addition von Flächen entstanden denken — und daß es dergleichen verschiedenartige Entwickelungsgänge parificirt, in einander aufgehen läßt, dieß ist der Grundirrthum des Hegel'schen Systems.

Und der Beweis für diese Behauptungen? — Da bleibt freilich zuletzt nichts übrig, als an das selbsteigene Selbstbewußtsein eines Jeden zu appelliren, ob er sich als ein Allgemeines finde, das in den Erscheinungen enthalten, oder als ein ganz Besonderes, Concretes, das hinter den Erscheinungen liegt. Doch mögen hier auch einige andere dialectische Beweisgründe ihren Platz finden.

Es gibt*) in der Welt der Wesen ein vielfaches Allgemeine: Zuerst die Collectiv-Allgemeinheit, die bloßen Summen, ohne wissenschaftlichen Werth, entstanden aus dem empirischen Bedürfniß der Begrenzung, Zusammenfassung. Dann kommt das Schema, die naturhistorische Species, die Einheit des Gleichartigen, die Vereinigung alles dessen, was unter sich keine Scheidung, Trennung, Abstufung duldet, was constant, nach bestimmten Gesetzen in einander übergeht**). Das Schema ist stets

*) Ein empirischer Anfang; allein da der Begriff nicht blos Erscheinung des Geistes, sondern auch Entwickelungsform der Natur ist, äußerlich sich kund gibt, ist die empirische und metaphysische Anschauungsweise bei seiner Auffassung gleich berechtiget.

**) Das Schema beruht auf dem Begriff der Reihe, des durch Ein Gesetz Gegebenen, nach demselben in einander Uebergehenden. Die Vereinigung mehrerer in denselben Reihen stehender Individuen bildet das Schema. z. B. es bilden die Qualitäten

a a' a'' a''' — — —
b b' b'' b''' — — —
c c' c'' c''' — — —
d d' d'' d''' — — —

zugleich eine Collectiv-Allgemeinheit, aber nicht umgekehrt; es ist darum stets inhaltsvoll, und ist doch die Einheit, die untheilbare und untrennbare Einheit seiner Theile. Von jedem Einzelnen dieser Theile (Individuen) muß behauptet werden, es sei nur eine Individuation, eine besondere Erscheinung des Allgemeinen, und ich muß im Stande sein, jenen besondern Werth der allgemeinen Formel zu finden, aus dem es entstanden ist; ja es ist der lebendige Hinweis auf das Allgemeine; denn welcher Seite der Betrachtung ich es unterziehe, werde ich stets den Punct entdecken, aus dem die in der Allgemeinheit enthaltene Reihe sich entwickelt. Das Schema, die Art, ist auch die reelle Grundlage der gesammten materiellen Welt; diese gliedert sich in Arten, die Individuen zählen nichts. — Die dritte Form der Allgemeinheit ist das Abstract-Allgemeine, das man sonst wohl Begriff nannte, wir aber aus Scheu vor der Schule einstweilen ohne nähere Bezeichnung lassen wollen. Es enthält das Gemeinsame des Ungleichartigen; seine Bestandtheile sind Arten, sind selbstständig, in fester, unverrückbarer Abgrenzung gegeneinander. Es ist der Collectiv-Allgemeinheit gerade entgegengesetzt. Seine Glieder entwickeln sich nicht aus ihm; denn sie haben über und außer ihm einen nicht aus ihm ableitbaren Inhalt, sondern er entsteht aus den Gliedern. Er hat aber vor dem Schema das voraus, daß während dieses in sich abgeschlossen und fest begrenzt ist, jenes in sich selbst ein Moment der Fortbewegung hat, und nicht rastet, als bis es zur allgemeinsten Allgemeinheit, dem abstracten Sein, gelangt ist. Außer diesen drei Formen der Allgemeinheit gibt es nun keine mehr; denn die Idee und was ihr zu Grunde liegt, die Substanz, ist stets ein Concretes, ein Individuum, das sich selbst Art und Begriff ist, in kein anderes übergeht, kein anderes durch Abstraction aus sich hervorgehen läßt.

Reihen, so bilden alle Individuen, in denen dergleichen Qualitäten sich combiniren, eine Species, ein Schema z. B. a b' c'' d''', a''' b'' c' d u. dergl.

Die Hegel'sche Schule manipulirt nun mit einem Compositum der schematischen und abstracten Allgemeinheit, das in der Welt der Dinge ein Unding ist, mit einem Abstractum, aus dem alle Arten ganz ohne Rückstand sich ableiten lassen sollen, und das gleichzeitig die Individuen aus sich deducirt, das zugleich inhaltsvoll sein soll, wie das Schema, und das — wie bereits erwähnt — die Macht sich anmaßt, selbst ideelle Phänomene in seinen Kreis zu ziehen! — Und der Grund dieses Irrthums liegt, wie das ganze System selbst, in der Verkennung des Dualismus, der bei aller organischen Vereinigung dennoch wesenhaften Verschiedenheit des Geistes und der Natur. Im Menschen, in welchem Geist und Natur zu einer lebendigen Synthese sich verbinden, greifen freilich Geist und Natur in ihren Thätigkeiten ineinander über, (communicatio ideomatum) und da kann es geschehen, daß der ideale Grund als ein Allgemeines (schematisch oder abstract) oder der Begriff als etwas Ideelles, als lebendiger Grund der Erscheinung, betrachtet wird, der Art sind die Begriffe: Geisterreich, Substanz, Sein; allein das Bewußtsein, daß hier ein Uebergreifen d. i. ein Bewegen in fremder Lebenssphäre statt finde, das behufs der wissenschaftlichen Erörterung nicht als eine eigenthümliche Gestaltung der besondern Substanz (des Geistes oder der Natur) zu betrachten ist, darf nie sich verflüchtigen *). Allein ungeachtet dessen, was ich hier als Irrthum, als wesentlichen, unverbesserlichen Irrthum des Systems bezeichnen zu müssen glaubte, spreche ich mich doch unbedenklich für viele seiner Resultate aus, besonders in der hier behandelten Sphäre, die den christlichen Glauben und das verschiedene Verhalten des empirischen und des wis-

*) Uebrigens kann vom Standpuncte der Idee aus allerdings dargethan werden, daß die unfreie Substanz, die Natur, in Begriffen erscheinen müsse, wo dann die Begriffe als nach Regel und Methode bestimmte inhaltsvolle Lebensstufen, als Organismen sich äußern, und Gliederung und Fortbewegung in dieselben kömmt.

ſenſchaftlichen Bewußtſeins zu und gegen ihn zum Gegenſtande hat. — Auch mir iſt Religion im wahrſten und höchſten Sinn, je nach den Beziehungen, in denen ſie erſcheint, Streben, Bewußtſein, Wirklichkeit der Verſöhnung mit Gott, und darum gibt es mir, wie E., im Grunde nur eine (wahre, eigentliche) Religion, die chriſtliche nämlich; denn nur in Chriſto und ſeiner Kirche wird dieſe Verſöhnung erſtrebt, gewußt, iſt ſie wirklich vorhanden. Auch auf meinem Standpuncte ſtehen Glauben und Wiſſen nicht wie feindſelige Principien gegen, ſondern wie fortſchreitende Entwickelungsſtufen nebeneinander, und erſcheint das Eintreten des Wiſſens als eine nothwendige Stufe in der religiöſen Entwickelung. Auch ich betrachte jedes halbe Wiſſen, jede Unterſcheidung in Haupt-, Neben-, begreifliche, unbegreifliche, natürliche, geoffenbarte Religionslehren, ja überhaupt die bloße, oder die vorzugsweiſe Auffaſſung der Religion als Lehre, den Beweis, den man für ſie aus äußeren oder inneren Zeugniſſen und Wirkungen führt, als einen untergeordneten, auch ich fordere endlich eine durchgängige Identität der Ergebniſſe der Speculation und der Thatſachen der Erlöſung.

Das Hegel'ſche Syſtem hat das Große, daß es weder die Geſchichte verwirft, noch das Wiſſen verſchmäht, und daß es da, wo es ſich um Organismen handelt, die zwingende Gewalt des Allgemeinen, der Totalität, gegenüber dem Einzelnen aufrecht zu erhalten weiß, darum hat es in der Sphäre der Geſchichte, des Rechts, der Politik, und ſelbſt der religiöſen Verhältniſſe, ſo viele glückliche Griffe gethan, und darum iſt ſo leicht, in Vielem ihm beizutreten; allein auch dieſes geht nur bis zu einer gewiſſen Stufe, und darüber hinaus löſet ſich der Rapport.

Mir iſt der Glaube nichts Unvermitteltes, wie es überhaupt in der Welt des creatürlichen Geiſtes nichts Unvermitteltes gibt. Jede geiſtige Thätigkeit, und dieſe iſt der Glaube, ſetzt die Urthätigkeit des Geiſtes, das Selbſtbewußtſein voraus. Dieſes fordert als Bedingung

seines Eintritts die fremde, geistige Einwirkung und die selbstige Gegenwirkung, die Differentiirung, also jedenfalls eine Vermittelung. Von einer Einerleiheit (Identität) des Subjects und Objects im Glauben kann ferner da, wo die Vereinigung mit Gott als die Vereinigung einer relativen mit der absoluten von jener wesenhaft verschiedenen Substanz aufgefaßt wird, nie die Rede sein, vielmehr ist der Glaube ein demüthiger, der sich in wesenhafter Differenz und absoluter Relativität zum absoluten Objecte weiß, und ein katholischer, der um selig zu machen die Liebe voraussetzt, also abermals eine Wechselwirkung, eine Vermittelung.

Der Glaube ist ferner wesenhaft ein dogmatischer, d. h. ein Festhalten an ein vom Subjecte verschiedenes Object, an Christus nämlich und sein Wort, und wird es so lange sein, als die All-Eins-Lehre, gleichviel ob in der Form des Seins oder des Werdens, die große Lüge bleibt, mit welcher der Geist sich in die Natur neben und den Gott über ihm umzuwandeln versucht wird. Dogmatisch in diesem Sinne ist auch der Character der Bibel (insofern sie nicht bloß Thatsachen erzählt, sondern auch Gesinnungen ausdrückt) und der Kirche, da der Glaube an das Factum der Vorherbedeutung, Erscheinung und Wirksamkeit Jesu nicht, als Moment des Begriffs, sondern an und für sich, ohne alle Deutung, als durch sich erlösend und heiligend, den Lebenspunct ihres Daseins bildet. Dieser Glaube darf auch nicht in die Wissenschaft aufgehen, dergestalt, daß, wer die Identität des Subjectes und Objectes wissenschaftlich weiß, die Facta, an welche der Glaube sich hält, als eine ihn nicht mehr berührende, abgethane Sache hintansetzen kann, sondern der Glaube muß neben und hinter der Wissenschaft als Regulativ und Resultat derselben bestehen. Die historische Thatsache des Lebens und der Persönlichkeit des Heilandes ist nicht bloß eine untergeordnete Form der Wahrheit, sondern die ein-

zig mögliche Art und Weise, durch welche die Versöhnung des Menschen mit Gott erwirkt werden konnte.

Unglaube und Aberglaube sind endlich auf dem Standpuncte des Dualismus keineswegs nothwendige und (wenn auch auf Augenblicke nur) unvermeidbare Durchgangspuncte der religiösen Entwickelung, gleichwie er die Sünde weder als nicht seiend, noch als nothwendiges Moment der Menschenbildung sich denkt, sondern sie sind ihm vermeidbare Extreme, nothwendig nur unter der Voraussetzung, daß der Geist seiner zweifachen Stellung als Creatur und Substanz, als gottgehöriges und doch selbstständiges Wesen, in einer oder der andern Beziehung vergesse, und sich als absolut auf- oder als leibeigen wegwerfe.

Die Antinomie, die selbst im Gläubigen neben dem Bewußtsein der Vereinigung mit Gott jenes der Trennung von ihm duldet, ist zwar allerdings ein Anstoß, diesen Gegensatz zu begreifen, d. h. auf seinen Grund zurückzuführen, aber darum noch kein Motiv, den Gegensatz aufzuheben d. h. auf einem höhern Standpunct ihn verschwinden zu machen, und er ist begriffen, sobald ich ihn auf den Widerspruch, der wegen der doppelten Repräsentation (Adam und Christus) im Geschlechte selbst obwalten muß, und jenen, in welchen der Einzelne wegen des ihm inwohnenden freien Geistes zum Geschlechte treten kann, und diese Widersprüche auf das eigenthümliche Gattungs-(Begriffs-)leben der Natur und das Ideenleben des Geistes, kurz auf den wesenhaften Unterschied beider zurückzuführen weiß.

Dieses Begreifen, Begründen, Verstehen, ist nun Sache der Wissenschaft; diese aber ist nichts anderes, als freie Reconstruction des im Bewußtsein bereits mit Nothwendigkeit construirt Gegebenen, ist Reproduction, wie sich E. treffend ausdrückt. Da nun im Selbstbewußtsein nebst den allgemeinsten Thatsachen, des sich selbst als Grund-, jedoch in Wechselwirkung, durch Erscheinung

Findens, im Menschen noch die speciellen Thatsachen des Geschlechtlebens, Werdens und Vergehens, des Gewissens (in so ferne in diesem neben dem Momente der Affirmation des Selbstbewußtseins noch die Ankündigung eines absoluten Gebotes liegt) enthalten sind, so müssen auch abgesehen von der persönlichen Einwirkung Gottes aufs Einzelleben, die Thatsachen der Erlösung, das Object des Glaubens, sich in allem und jedem menschlichen Selbstbewußtsein geltend machen, und daher wird der Wissenschaft die unabwendbare Aufgabe, auch diese Thatsachen zu reconstruiren d. h. zum Verständniß zu bringen.

Für denjenigen, der nicht *glaubt* d. h. der jene Thatsachen, so viel an ihm ist, negirt (was der freie Geist eben so gut kann, wenn auch nicht soll, als er sich selbst als Substanz zu negiren vermag) ist daher auch eine Wissenschaft über diese Thatsachen nicht möglich. Höchstens könnte sie, falls sie von außenher an ihn gebracht wird, vermöge des Zusammenhangs, in dem sie mit andern Thatsachen steht, die er vielleicht als wahr anerkennt, als *Mittel* dienen, den Glauben zu *erwecken*; ersetzen könnte sie jenen Glauben einmal und nun nimmer — dieses zum Theile auch gegen jene obsolete Ansicht, welche im Falle eines Verständnisses das Verdienst des Glaubens geschmälert wähnt.

Auf dem wissenschaftlichen Boden ist daher auch, so wie die Reconstruction des Glaubens, so auch eine Reconstruction des Un- oder Aberglaubens subjectiv allerdings möglich, (wenn auch, wie offen daliegt, nicht mit gleicher objectiver Wahrheit) je nach der Weise, in welcher sie geschieht, durch Leugnung des wesenhaften Unterschiedes des Geistes und Naturlebens, oder durch Leugnung des Momentes der Bedingtheit, oder endlich Leugnung der Substantialität des Geistes überhaupt, und auf der andern Seite, je nachdem mit geringerer oder größerer Folgerichtigkeit die hiedurch entstehende Lücke im Bewußtsein unausgefüllt gelassen, oder durch Verallgemeinung der Le-

bensform der Natur (des Begriffs) oder des Geistes (der Idee) oder der absoluten Substanz (der Unmittelbarkeit) auszufüllen versucht wird, kommen die Formen der Jacobischen Sentimentalität, der Theologie des gesunden Menschenverstandes, des französisch-englischen Naturalismus — der Identitätsphilosophie, des Fichte'schen Idealismus, des Mysticismus in seinen mannigfachen Abarten — zum Vorschein. Endlich ist es, ebenfalls auf dem Boden der Wissenschaft, möglich, gegen die Reconstruction des Selbstbewußtseins, d. i. gegen die Wissenschaft selbst Protest einzulegen, sei das Motiv, welches es wolle, und hier kommen wir zu jenen Erscheinungen, die E. unter dem Namen des Rationalismus und Supernaturalismus so richtig zusammengefaßt und treffend geschildert hat.

Mitten unter diesen Bestrebungen steht nun die Kirche da, d. i. der im Menschengeschlechte bleibend gewordene Erlöser und sein Werk, mit dem jedem Organismus auf Erden gegebenen Rechte und der Pflicht der Selbsterhaltung d. i. der Vertheidigung seiner Autorität und Integrität, und dem Antriebe, das Verständniß seiner selbst allgemein durchzusetzen. Die Kirche muß daher, sie kann nicht anders, über kurz oder lang, einerseits die Thatsachen ihrer Existenz objectiv herstellen und subjectiv entwickeln, Symbole und Theologumene aus sich herausbilden, und andrerseits jene Thatsachen und wissenschaftlichen Ergebnisse als unwahr negiren, die mit ihrer Existenz im Widerspruche stehen. Wenn eine Gemeinde, die sich Kirche nennt, dieses nicht vermag, so ist sie nicht die wahre, die lebendige, wesentliche Kirche, sondern eine Collectiv-Allgemeinheit, die Summe der angeblich Gläubigen, ohne weitern organischen Zusammenhang. Wenn aber die Kirche wirklich der sich fortpflanzende Erlöser und sein Werk, also ein constitutives, ja das einzig und allein von Gott gesetzte der Willkühr enthobene Moment der Weltgeschichte ist, und wenn ferner der Erlöser der mit Gott hypostatisch

geeinten, also der Idee der Creatur durchgängig entsprechende, folglich jedes Irrthums befreite Menschensohn ist; so sind auch die Aussprüche der Kirche, in so ferne sie mit dem Erlöser zusammenfällt, also in soweit diese Aussprüche den Erlöser und sein Werk betreffen, objectiv wahr, infallibel — also immer infallibel, wo es um ihre Existenz, ihre Authentie und Integrität sich handelt! Mit dieser Infallibilität ist daher sowohl Schwäche und Irrthum und positives Verschulden einzelner Repräsentanten und Glieder, als Irrthumsfähigkeit in Sphären, die außer jene Identität mit Christus fallen, wie namentlich in der wissenschaftlichen Deduction, der Methode, vereinbar, und am allerwenigsten ist in ihr die Imperfectibilität d. h. die Unmöglichkeit eingeschlossen, zu einem tiefern Verständnisse und correctern Ausdrucke vorzudringen.

Ich stehe nun am Ende meiner Beurtheilung. Ich habe die Vorzüge hervorzuheben gesucht, die den Verfasser des beurtheilten Buches vor der Reihe der Gleichgesinnten auszeichnen, die Fehler angedeutet, die ihm von seinem Standpuncte aus vorgeworfen werden könnten, diesen Standpunct selbst der Critik unterzogen, und endlich ihm gegenüber über den Gegenstand der Frage eine andere, die nach meiner Ansicht allein grundhältige Ansicht in ihren Grundzügen zu entwickeln gestrebt; und hiemit wäre der Kreislauf einer Beurtheilung allerdings geschlossen. Hinterher kommt nun freilich das Bedenken, ob die gestellte Aufgabe als gelöst zu betrachten; allein vor der Hand dürfte es genügen, wenn ich manchem Leser, und vor allem meinem würdigen Gegner, die Ueberzeugung erleichtert habe, daß neben dem Hegel'schen Systeme mit gleicher wissenschaftlicher Berechtigung und mit tieferem, weil nicht mythischem oder allegorischem Auffassen und Festhalten des positiven Christenthums, ein anderes Lehrgebäude sich erheben könne.

Dr. C. F. Hock.

Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt (dargestellt und geprüft) von C. B. Schlüter [,] Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissingsche Buchhandlung, 1836. X. und 107 Seiten.

(Schluß.)

Die Schrift zerfällt in 3 Abschnitte und 6 Beilagen. Erster Abschnitt. Von der Natur des menschlichen Verstandes, von dessen Macht, Ursprung und Wirksamkeit. S. 1. Zweiter Abschnitt. Von Gott oder der absolut unendlichen Substanz. S. 11. Dritter Abschnitt. Von der natura naturata, von den Einzeldingen und insbesondere vom Menschen. S. 31—60. Hierauf folgen die Beilagen. Worüber sie eigentlich handeln, ist schwer anzugeben, weil sie keine Ueberschriften tragen, und man sich aus dem Inhalte das Bewußtsein des Zweckes nicht vermitteln kann.

Wie wenig diese Schrift geeignet sei, „dem Werke Jacobi's ergänzend und reflectirend (!?) an die Seite zu treten," (Vorw. S. VII.) beweist die erste Seite derselben. S. 1. Z. 2 ist gleich folgende Unwahrheit zu lesen: „Es gibt (nach Spinoza) drei verschiedene (?) Erkenntnißarten," und doch stellt Spinoza (de intell. emend. pag. 419. ed. Paul.) deren vier auf, indem er sagt: Si accurate attendo, possunt omnes (modi percipiendi) ad *quatuor potissimum reduci*. Hr. Schlüter hat sich durch ethic. II. prop. 40. schol. II. verleiten lassen, indem er die Worte pag. 114: Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo — einseitig auffaßte; auch ist ihm eine genauere Vergleichung der scientia intuitiva (ethic. II. prop. 40. schol. II. pag. 114) mit der perceptio, ubi percipitur res per solam suam essentiam, *vel* cognitionem suae proximae causae (de intell. emend. pag.

420) nicht eingefallen. Daß Spinoza pag. 114 den modus I. und II. percipiendi cognitio primi generis nennt, und weil ſie (II. eth. prop. 41) causa falsitatis iſt, von den Erkenntnißarten, die zur Unterſcheidung des Wahren und Falſchen dienen, ausſchließt (l. c. prop. 42), durfte den Verfaſſer nicht beſtimmen, Spinoza's Pſychologie zu entſtellen, indem de intell. emend. pag. 423 alle Erkenntnißarten bis auf die vierte allein abgewieſen werden. Nach der Schlüter'ſchen Methode müßte man alſo dem Spinoza nur einen modus cognoscendi unterlegen. Hätte unſer Verf. immer den Zweck beachtet, den Spinoza verfolgt, ſo würde er gefunden haben, daß derſelbe nur durch die vierte Erkenntnißart die essentia rei erfaſſen zu können glaubt (de intell. emend. pag. 422), wogegen in der Ethik a. a. O. pag. 114. f. allgemein von Auffindung der Wahrheit Rede iſt.

Die Verwirrung unſeres Verfaſſers erreicht erſt S. 2 ihren Höhepunct. Es heißt da: „Aus dieſer Quelle (der scientia intuitiva) alſo der Erkenntniß des Verſtandes muß die ganze Lehre unſeres Philoſophen fließen; die beiden erſten Arten kommen ihm nur da zu Hülfe, wo er von der unendlichen Subſtanz zur Erkenntniß der Einzeldinge übergeht.“ Unwahr iſt's, daß daraus die ganze Lehre fließen müſſe, ſondern nur die comprehensio essentiae rei adaequatae [de intell. emend. pag. 423.]. Die Irrigkeit der Behauptung, daß die beiden erſten Arten nur da zu Hülfe kamen, wo von der unendlichen Subſtanz zu den Einzeldingen übergegangen wird, folgt unmittelbar aus II. eth. prop. 42. pag. 115. Secundi et tertii, non primi generis cognitio docet nos, verum a falso distinguere. Vergl. prop. 41. Der 28. Brief [pag. 525.] ſpricht nicht für unſern Verfaſſer, ſondern beweiſt nur, wie wenig die Ethik hinreicht, mit Spinoza ins Klare zu kommen. Viel bedeutender ſind die Fehler, worauf der Verf. ſich in der gleich folgenden Critik dieſer Erkenntnißart betreten läßt. Ref. übergeht

sie, indem er bloß bemerkt, daß Herr Schlüter die Schwierigkeiten, welche in Betreff des Verhältnisses des intellectus zur voluntas obwalten, kaum geahnet hat.

In dem zweiten Abschnitte kommen einzelne gute Bemerkungen vor, die der Verf. aber nicht zu verfolgen wußte. Wenn es z. B. S. 16. heißt: „Seltsam erscheint es, daß Spinoza, so sehr er seine Propositionen aus der gewissen Idee von jeder Sache selbst a priori (?) abzuleiten liebt, nichts desto weniger die Beweise für dieselben a posteriori — keineswegs verschmäht," so ist die Sache theilweise richtig, aber das Schlüter'sche „Seltsam" bleibt immer sonderbar, wenn man den oben gerügten Irrthum der S. 2. damit vergleicht.

Die Rüge S. 17.: „Unrichtig faßt ferner Jacobi diese verborgene Qualität (!!) des göttlichen Denkens als dunkeles Bewußtsein, und nennt dieselbe — sentiment de l'être," ist übel angebracht. Jacobi hat die verborgene Qualität so wenig sentiment de l'être genannt, daß er gar nichts von einer verborgenen Qualität weiß, sondern solche Ueberschwänglichkeiten gern dem Jacob Böhme überläßt. Man lese den Brief an Hemsterhuis S. 61. 72. vergl. damit S. 140. Note 16., wo Jacobi sich genauer erklärt.

Ueberhaupt hätte der Verf. das besser für seine Schrift benutzen sollen. was Schelling, phil. Schriften, S. 13. ff., S. 29 bis 60. und anderswo gesagt hat. Auch würde eine genaue Berücksichtigung dessen, was Herder a. a. O. S. 52. ff., zweites und drittes Gespräch; Platner, Aphorismen, I. Th. 2. B. 1. Hauptst. §. 920. f., und der daselbst citirte Wolf — gesagt haben, mehr zum Verständnisse Spinoza's beigetragen haben, als alle Böhmianer.

Ueberhaupt hätte der Verf. sich besser vor den Baader'schen Fermenten, worüber schon der Heiland im Evangelium spricht, hüten sollen.

Was sollen Meister Eckard, Hamann, Bruno,

Baader u. ſ. w. zum Verſtändniſſe, oder gar zur Widerlegung Spinoza's beitragen? Die vielen Noten der Schrift enthalten faſt immer Heterogenes und Ueberſchwängliches. Die vielen Seitenhiebe des Verf. ſind nicht ſelten lieblos. Warum wird S. 48 Hobbes Machiavelliſt genannt? Oder ſpricht auch Machiavelli in den Discurſen oder im princeps von Moſes, Chriſtus, dem h. Geiſte, den Apoſteln? Iſt es nicht gerade characteriſtiſch an dem berüchtigten Florentiner, daß er thut, als wenn er nie von einem Chriſtenthume gehört hätte, während daſſelbe bei Hobbes (de cive, Abſch. religio) eine ſo bedeutende Rolle ſpielt.

Iſt es nicht eben ſo unerträglich, als lächerlich, wenn S. 70 dem Spinoza die Originalität abgeſprochen und S. 71 eine barbariſche genannt wird? Gleich darauf heißt es: „Der ungetaufte Chriſt Herakleitos erkannte, wie nicht minder Plato, Pythagoras und Zeno, und alle erleuchteten Weiſen der alten heidniſchen Welt erkannten den Deus sermo an, Spinoza dagegen" u. ſ. w. Daß die Sache unwahr iſt, weiß jeder, der ſelbſt den Diogenes Laertius, Plato, den Timäus Locrus geleſen und eine Note von Mosheim zu Cudworth (syst. intell.) S. 357 genauer angeſehen, und den Cudworth ſelbſt eingeſehen hat. Als Probe merkwürdiger Behauptungen leſe man S. 49. Note **; S. 88: „Mit der lebendigen Gottes- und Menſchenliebe verſchwindet ſtets auch die Vernunft wie deren Verſtand, Sinn und rechtes Verfahren" u. ſ. w.

S. 92: „Dieſen Schlüſſel, den die Gottheit den Menſchen ins Leben mitgegeben, zerbrach aber der Freiheits- und Ebenbildsleugner Spinoza — — und ſo blieb ihm das All ein verſchloſſenes Räthſel, eine menſchenloſe Natur, die eben darum zugleich auch eine gottloſe ſein mußte, weil ſie ihres Heilandes, des Menſchen entbehrte."

Die 6. Beilage enthält Zeugniſſe Anderer über Spi-

noza. Wozu Zeugnisse? Zeugt Spinoza nicht von sich selbst, wie Hr. Schlüter von Böhme, Baader und anderen theosophistischen Mystikern? Warum wurde statt dessen Spinoza's Rechtsphilosophie und Staatsrecht nicht berücksichtigt? Mit Recht mußte man in dieser Schrift Spinoza's Ansichten über Prophetenthum (tract. theol.-polit. pag. 156. ff.), Wunder (l. c. pag. 233. ff.), Hermeneutik (l. c. pag. 251), das Verhältniß der Philosophie zur Theologie (pag. 340. ff.) erwarten; aber alles Dieses wird vermißt. Eine interessante Nebenbemerkung würde Spinoza's Antwort auf einen Brief des katholisch gewordenen Burgh (ep. 74. pag. 695) geliefert haben.

Refer. bedauert, daß er diese Schrift für wenig befriedigend erklären muß.

Seine Maxime bei Recensionen liegt in dem Sprichwort der Russen: „Man empfängt den Gast nach seinem Kleide und man begleitet ihn nach seinem Verstande."

Janſen.

Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836.

(Schluß.)

Wir wollen jetzt, in's Einzelne eingehend, mit dem Hrn. Verf. noch über einige Erklärungen, Formen und andere grammatische Sachen rechten. Derselbe hat Genes. 7, 23 (§. 25) abdrucken lassen: וַיִּמַּח und erklärt die Verbalform für apoc. Futur im Niphal von מָחָה, hinzufügend, es stehe אֵת, was bisweilen vorkomme, vor dem Nominativ. Nun haben aber wohl die meisten Ausg. und Handschriften kein Dagesch im ח, ja mehrere ausdrücklich Raphe

über demſelben (ſ. Geſ. zu dem N. Leſ. 6te Aufl. S. 16), ſo, daß die Form gewöhnliches fut. apoc. des Kal iſt, und ſie wäre in dieſem Leſebuche offenbar die paſſendere geweſen. Ob die erſtere Form im Niphal ſtehen kann? Rec. zweifelt, da die Verkürzung des Kamez in Patach in der Endſilbe nicht vorkommen dürfte. Vergl. dagegen Geneſ. 17, 1. 18, 1. 12, 7. 46, 29. Num. 23, 4. Exod. 6, 3. יִוָּדַע Pſ. 109, 13 kann wohl Hithp. ſein. S. Ew. S. 426 und 206. Noch mißlicher iſt es mit der einige Male bei S. vorkommenden Behauptung (S. 171. 224), daß אֵת auch den Nominativ einleiten könne. Solche Behauptungen dürfen durchaus nicht zugelaſſen werden, wenn man ſie irgendwie abweiſen kann, denn da ſchwände am Ende alle grammatiſche Sicherheit, die Erklärung würde willkürlich *). Schon die Verſchiedenheit des Numerus und Genus des Nomens mit denen des Verbs zeigen aber in vielen der hierher gezogenen Fälle, daß ſich der Schriftſteller die mit אֵת eingeführten Worte als Object gedacht hat. Hr. Dr. S. iſt ſelbſt S. 190 auf dem Wege, die richtige Erklärung zu geben. Paſſend vergleicht

*) Eben deshalb muß auch die ſogen. privative Bedeutung von Piel geleugnet werden, denn wenn ein Verbum entgegengeſetzte Bedeutung haben ſoll, ſo muß dieſe ſchon in der urſprünglichen Bedeutung des Wortes liegen, wie etwa callere unempfindlich ſein und ſchlau ſein heißt. Am meiſten Schwierigkeit macht vielleicht נָכַר. Dr. S. überſetzt das Hiphil davon S. 200 durch „erkennen," das Hithp. S. 203 durch „ſich unkenntlich (?) ſtellen," ohne nähere Bemerkung. Ewald gibt Kal die Bedeutung „feſt, hart ſein," mit Berufung auf Obad. 12 (?), leitet daraus „ſchlau ſein" und davon theils „einſehen," theils „ſich verſtellen" ab. Anderswo wird נכר, deſſen נ nicht radical ſei, κοϱεῖν, χωϱεῖν, curro, kehren zuſammengeſtellt und ihm „kehren" als primitive Bedeutung gegeben, daher (oculos) vertere Anſehen (Threni 4, 8), verkehren, verdrehen (Deuter. 32, 27), verkehren, vertere in alium usum (Jer. 19, 4), wenden in die Hand eines Andern = übergeben . . (I Sam. 23, 7) eversio (oder evertere) (Obad. 12) ἐντϱέπεσθαί τινος (Ruth, 2, 10). Auch „die Fremde" נֵכָר ließe ſich daher wohl dem Begriffe nach ableiten.

Ewald S. 596, wo das Nähere hierüber nachgewiesen ist, das Lateinische: dicendum est veritatem. Da demnach diese Erklärungsart fest steht, so sind auch schwierigere Stellen so zu fassen, z. B. Jer. 38, 16 (Ktib), oder man muß sie mit Ewald für Incorrectheit erklären. Hört man ja in gewissen Gegenden des Münsterlandes auch oft genug Redensarten, wie: „Dieses ist einen Stein." Einen andern Ausweg nimmt Ges., der אֵת in solchen Stellen für ein Pron., entsprechend dem griech. αὐτός erklärt. — 1 Sam. 17, 34 aber (Sdstrs. Leseb. S. 224) heißt אֵת mit, was auch Ges. (Leseb. 6te Aufl. S. 59) nicht verwirft. Ueberhaupt muß man die Meinung unterdrücken, als wenn in der hebr. Sprache Alles so willkürlich und gesetzlos wäre, weshalb man auch bei Dr. S. bestimmtere Regeln über den Gebrauch der Tempora hätte erwarten sollen. Erklärungen, wie S. 201 zu Genes. 40, 14: "בִּי אִם jedoch; זְכַרְתַּנִי gedenke meiner — Prāterit. im Kal mit Imperativbed." können nicht genügen. Vergl. S. 253. Wie kann es, und wann kann es Imperativbed. haben? Besser, obwohl auch nicht deutlich genug, heißt es S. 153: "וַיְהִי et sint. Dieses Prät. im Kal hat Futur- oder Conjunctivbedeutung erhalten durch das sog. ו conv. Praet., welches in der gewöhnlichen Form vor das Prät. gesetzt wird, und demselben gewöhnlich jene Bedeutung gibt." Aber wann kann das geschehen? Das muß der Schüler doch wenigstens auf dem Gymnasium noch erfahren. Eben so, wenn es S. 204 zu Genes. 43, 7 heißt: "גִּדַּע, Fut. im Kal hat hier offenbar die Bedeutung des Prät.," oder wenn S. 190 steht: אֲנִי, steht offenbar für אֹתִי." Vergl. S. 242 und 243 zu 2 Sam. 17 und 19. Wann? Warum? Ueberhaupt scheint der Verf. in die Vorbildung und die grammatischen Kenntnisse der Gymnasiasten, die das Hebr. lernen, zu großes Mißtrauen zu setzen. So heißt es S. 154: Vor שֶׁרֶץ wird von sup-

plirt; S. 175 zu: וַיְגַדַּע יְהוָה אֶת־פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים wird בְּ supplirt. Ebendaselbst noch: Vor בֵּית ist „in" zu suppliren. Warum nicht die klaren Regeln, welche die Schüler wegen bekannter Analogien leicht fassen? Wollen wir ihnen jetzt Etwas lehren, das sie später wieder vergessen müssen? S. 182, wo beim Piel von מלא der Acc. מַיִם zu erklären war, steht: "מַיִם mit Wasser. Es ist schon oben bemerkt worden, daß das mit, wenn es ein Mittel anzeigt, nicht ausgedrückt wird." (Aehnlich S. 203.) Aber wo ist denn hier ein Mittel? Und sagt man nicht: יַהֲרֹג בַּבָּרָד Ps. 78, 47; הִכָּה בַחֶרֶב 2 Sam. 20, 10; וַיָּסֶךְ בִּדְלָתַיִם יָם Hiob 38, 8; בָּנָהב 1 Kön. 15, 22? Vergl. 1 Kön. 19, 1. — Das Wort לֵב findet sich an drei Stellen übersetzt: S. 168 Herz, S. 240 Gewogenheit (bloß), S. 242 Mitte (bloß). Mußte der Schüler, die Grundbedeutung wissend, nicht selbst den passenden deutschen Ausdruck finden können? Wie, wenn er die letzten beiden Bedeutungen für eigenthümliche hielte, da ihm die Grundbedeutung nicht wieder vorgehalten wird? Aehnlich mit andern Wörtern. S. 223 steht neben לַהֶבֶת als Bedeutung bloß: Spitze, Eisen. Die ursprüngliche Bedeutung aber sollte jeden Falls dabei angeführt sein. Oder sollten unsere Schüler eine Figur, wie in diesem Worte liegt, nicht fassen können? S. 164 erklärt der Verf., יֵדְעוּ stehe statt יֶיְדְעוּ und sagt: „das zweite Jod mußte, indem es leer stand, in dem vorhergehenden Segol quiesciren, konnte in sofern auch wegfallen." So sei dann aus Segol Zere geworden. — Aber woher käme dann das Segol in die erste Silbe? Ges. gibt, a unter den Präformativen als normal erklärend (S. hebr. Gram. 11te Aufl. S. 121 *) יֵישֵׁב als ursprünglich an. Man kann aber Gewicht darauf legen, daß der erste Radicalbuchstabe bei diesen Ver-

ben in allen Formen, wo er nach einem Präf. erscheint, als ו hervortritt, und daß Formen wie יֵשֵׁב nicht vorkommen. Freilich führt Gef. אֵילְכָה Mich. 1, 8 an (wonach Ew. S. 393. Anm. 8 deutlicher auszudrücken ist), aber da steht wohl י bloß der Dehnung wegen, wie in אִיתָם Pſ. 19, 14, und zudem nimmt הָלַךְ auch andere Formen von den פי an, da wir auch הֵילִיךְ haben. Es müßte demnach die Form יְוֵצַע heißen, woraus, weil יוֵצַע vermieden werden müßte, mit Ausſtoßung des ו יֵצַע wurde, indem die erſte Silbe, als einfache, Zere annahm, gerade wie in יֵרֵךְ u. a. In יֵרֵשׁ iſt dagegen das ו in Jod verwandelt nach der Analogie von קָאם.

S. 192 iſt zu נְקֹבָה bemerkt: „Ungewöhnlich ſteht hier als im Imper. ſtatt Chirek ein Kamez," und S. 235 zu בָּרְחָה: Das כ hat hier ungewöhnlicher Weiſe ſtatt des Chireks ein kurzes o." Ein k. o ſollte es auch in der erſten Bem. heißen. Aber wozu dieſe Bemerkung? Soll ſie ſagen, daß dieſes o im Imp. mit ה par. ungewöhnlich ſei? Doch wohl nicht, da es regelmäßig hier in die erſte Silbe tritt, falls es in der letzten ſtand. Oder ſagen, daß in den andern Formen des Imp. Chirek in der erſten Silbe ſtehe, falls der zweite Rad. Schwa hat? Dann ſollte der Ausdruck deutlicher ſein, wie er es §. 160 iſt, wo vom Inf. mit Suff. geſprochen wird. Doch hätte dabei der in demſelben §. vorkommenden Form des Inf. אֲבָלְהּ die Abweichung bemerkt werden ſollen.

Die Form מָמֶנּוּ erklärt der Verf. S. 161 als, wie man ſage, aus der Verdoppelung von מִן und dem Suff. הוּ entſtanden, übereinſtimmend mit Ewald *). S. 166

*) Ewald beruft ſich zum Erweiſe ſolcher Verdoppelung einſilbiger Wörter auch auf מִימֵי st. c. Könnte dann dieſes nicht der regel-

sagt er von derselben, wo sie aber „von uns" bedeutet, sie bestehe aus מִו, מִו und גּוּ. Aber die ersten beiden Theile beider Formen sind doch offenbar desselben Ursprungs. Wofür entscheidet sich der Verf.? der Schüler sollte meinen, sie wären auch ihrem zweiten Bestandtheile nach verschieden. Von der Form מִמֶּךָ heißt es S. 178 bloß, sie werde verschieden erklärt, was so viel ist, als Nichts, wenn es nicht auf mündliche Erklärung gespannt machen soll. — Genes. 2, 21 liest Dr. S., auf welche Auctorität hin, wissen wir nicht, תַּחְתֶּנָּה mit Mappik im ה und dag. euph. im Nun, wie das Vocab. sagt. Dieses dag. euph. könnte dann hier gerechtfertigt werden durch die Pausa S. Ges. Gram. 20, 2, c. Leichter und nützlicher, weil beim Verbum ähnliche Erscheinung oft wiederkehrt, wäre dem Schüler sicher die Form mit ה ohne Mappik, falls auch die andere Auctorität haben sollte. Jenes ה ist

---

mäßige st. c. pl. von מֵים sein, das sich im Namen des hebr. Buchstabens uns erhalten hat? Daß מַיִם aus dieser Form erst aufgelöset und also eigentlich Sing. sei, möchten wir jedoch nicht behaupten, obwohl es schon im Pentateuch, doch wohl stets (?) mit vorgesetztem Verbum, als Sing. construirt wird. Vielmehr kann, wer Lust zu Conjecturen hat, dieses seiner Abstammung nach dunkle Wort mit מוּם (ein Mu, ein Dinglein, Fleckchen vergl. דָּבָר) zusammenstellen und sagen, wie die Form des Buchst. die Wellen gemalt so habe des Wortes Schall den Naturlaut nachgebildet. Abgeschliffen heißt dann das Wort מוֹ, welches im Phönizischen vorkommen soll, und in מוֹאָב (= זֶרַע אָב vergl. Genes. 19, 37 c. Jes. 48, 1) sichtbar ist, und bei der Verwechselung von ו und י auch מַי. Auch im Griech. μυ ist das מ abgeschliffen. Das Wort gehörte dann als Naturlaut in dieselbe Classe mit הוּם, הִים, נהם, נאם. — Auf כָּכָה dürfte sich Ew. eben so unsicher berufen, denn dieses kann ganz gut aus כ und כֹּה entstanden sein; und die Beispiele vom Verbum 1 K. 6, 19; 17, 14 sind theils leicht anders zu erklären, theils nicht sicher. Beispiele aber aus der gesunkenen Sprache gehören wohl nicht hierher.

dann bloß geschrieben, um in der alten Schreibart das ה am Wortende sichtbar zu machen, und die Form steht für ־ֶנָּה oder ־ֶוָּ. Ges. findet, das suff. verbi, also eigentlich der acc. pron., sei gesetzt, weil es auf die Frage: „wohin?" stehe. Gram. §. 36. 2. Anm. — Aehnlich heißt es bei S. zu עוֹדֶנָּה S. 246: „ו parag., Suff. und dag. euph." Aber woher das letztere? Vielleicht zur Schärfung der Silbe? Und welche Form des Suffixes? Manchmal wäre ein tieferes Eingehen in die Anschauung der sprachlichen Form zu wünschen. So heißt es S. 169 zu Genes. 6, 13: (Voll ist die Erde von Gewaltthätigkeit) מִפְּנֵיהֶם zu מִפְּנֵיהֶם: „vom Angesichte, durch." Aber wie hangen diese beiden Bedeutungen zusammen? Wie kann „vom A." = „durch" sein? So verfährt der Hr. Verf. auch oft mit den Präp.; er gibt ihnen die Bedeutung, die gerade dem deutschen Ausdrucke entspricht, ohne die hebr. Construction vorzulegen. S. 254 zu 2 Kön. 2, 9: sollte man meinen, ב, das „von" übersetzt wird, umschreibe ohne Weiteres einen sogen. genit. part., da doch der hebr. Ausdruck wohl heißt: „was in deinem Geiste ist." — Auch wird bisweilen Vermittelung der lexic. Bedeutung zu sehr vermißt. S. 192 steht: פרץ, brechen, reich, mächtig werden. Die beiden so unähnlich scheinenden Bedeutungen werden vermittelt durch die trans. Bedeut. „zerstreuen" und die intrans. „sich ausbreiten."

S. 187 sagt der Verf., daß vor ה und ח das מו das Chirek behalten könne (mit sogen. d. f. impl.). Das ist sicher in solcher Allgemeinheit unrichtig. Ew. sagt gar S. 103. Anm., daß es nur in מחוץ „außerhalb" Statt finde, übrigens setzt er S. 508. Anm. 3 schon מחוט Genes. 14, 23 hinzu, scheint es jedoch auf ה gar nicht auszudehnen; doch steht 1 Sam. 15, 26 מִהְיוֹת. Wir begreifen nicht, warum diese Präposition bisweilen "מ" angeführt ist, wie S. 159. 155, so wie der Artikel ה. Von

ו hätte S. 187 noch angeführt werden sollen, wann es und ל, כ, ב mit Kamez punctirt werden, und daß es vor dem einfachen Schwa unter ה und ח in היה und חיה nicht in וּ übergeht, sondern in וְ und וֶ. S. Genes. 3, 5. 17, 1. 20, 7. 1 Sam. 17, 9 (4 Stellen, die im Lesebuche vorkommen, und zu denen hierüber Nichts bemerkt ist — im Voc. zu Gen. 20, 7 ist an dieser Stelle ein Druckfehler —), Genes. 42, 18. 2 Sam. 2, 7. Richter 17, 10 u. s. w. Ungenau ist S. 167 angegeben, daß אָב und אָח im st. c. und bei suff. אָבִי und אָחִי annähmen, da doch im st. c. stets Schwa in der ersten Silbe steht. Auch die Formen פִּי und פֶּה stehen im Vok. ohne nähere Angabe nebeneinander und füreinander.

S. 199 bemerkt der Verf. zu אֹתוֹ אָהַב, es sei dieses eine ungewöhnliche Stellung, indem das Obj. gewöhnlich hinter seinem Verbum stehe. Aber wie ungewöhnlich ist denn solche Stellung? Wenigstens wird sie eintreten, wo auf dem Objecte der Nachdruck liegt. Vergl. Genes. 37, 32. 41, 9 (wo Dr. S. das אֵת wegläßt) 42, 37. 43, 12. 13. 46, 28. 32. Exod. 14, 6, lauter Stellen des Lesebuchs auf ein Paar Blättern! Auch das ב ist wohl in der Bedeutung „über, von" so sehr selten nicht, wie der Hr. Verf. S. 226 meint. Bei den Begriffen: „reden, denken, spotten . . . mit der Nebenbedeutung des Eifers . . . steht es ja gewöhnlich (s. Ewald S. 606), und im folgenden Verse (1 Sam. 19, 4) kommt es schon wieder vor, und ib. 22, 15 ist ירע mit ב construirt, wo freilich überall die Grundbedeutung von ב hervorleuchtet.

Mehrmals, z. B. S. 151, kömmt bei Dr. S. die Behauptung vor, der Hebr. liebe kein Chirek in einer comp. Silbe oder Endsilbe (S. 212), und daraus erklärt er den Vocal in וַיַּרְא, וַיִּטְּ. Aber was soll der Schüler mit einer solchen Bemerkung? So oft er הִקְטִיל, יִקְטֹל, מִן, אִם, עִם und Aehnliches lieset, muß er an derselben irre werden.

Der Hr. Verf. meint sicherlich dasselbe, was Ewald §. 50 abhandelt, aber der Ausdruck mußte deutlicher sein, und bei der einen Form der Einfluß des ר erwähnt werden. Interessant sind die Untersuchungen von Wocher über solchen Vocalwechsel in einem Hefte der Jahrbücher von Seebode, Jahn und Klotz, und in einer eigenen eben daselbst H. XV. S. 212 (1835) angezeigten Schrift. Vergl. ib. S. 300. — Wie nun noch S. 215 stehen kann, die Form וַיִּרְאֵהוּ (deutr. 34, 1) sei Hiphil, denn im Kal würde Jod ein Chirek haben, ist schwer zu begreifen. Eben so ungenau ist die Bemerkung S. 218, וַיִּפֶן sei Hiphil, denn im Kal würde es יִפֶּן heißen, das Segol in der ersten Silbe des Hiphil sei übrigens Seltenheit (s. auch S. 254). Im Kal kömmt doch wenigstens Zere in der ersten Silbe vor (deutr. III. 3) und im Hiphil ist ja das Segol der ersten Silbe in diesem fut. apoc. gerade häufig: wollte auch der Verf. über solche gewöhnliche Abweichungen nicht näher sprechen, so führen doch solche unbestimmte Angaben zu Irrthümern. Wir können es nicht einmal billigen, daß er S. 151 sagt, das leere Jod verliere sein d. k. immer, da doch Ausnahmen vorkommen, die dem Hrn. Verf. selbst bekannt sein werden. S. Ges. §. 20, 3. Warum also nicht: „fast immer.

Ungenügend scheint uns auch die Bemerkung S. 156 zu הָיָה, Kamez sei im st. c. vor ת in Patach verwandelt, weil aus der einfachen Silbe eine componirte geworden sei. Aber es beruhet hier doch wohl die Verkürzung des Vocals in der Endsilbe auf denselben Gesetzen, wie in דְּבַר, wo die Endsilbe componirt war und bleibt. Der Verf. läßt hier das ה in ת verwandelt werden, wogegen er bei der 3. P. fem. des Verbums eine Nebenform auf ת annimmt, die vor suff. gebraucht werde. S. 199.

Auch mit dem, was über das Hiphil von נוּחַ (הֵנִיחַ) angegeben wird, sind wir nicht ganz zufrieden. S. 160

heißt es, das d. f. im Nun ſei unregelmäßig. Aber ſollen denn die Schüler die Punctation der erſten Silbe vorläufig für regelmäßig halten, da doch jenes D. und dieſe Punctation gewiß innigſt zuſammen hangen? S. 221 ſteht, es ſei gleichſam von נָבַח abgeleitet. Freilich, aber ein ſolches Verbum iſt nicht da. (Aehnlich iſt neben לָקַח auch נָקַח angenommen.) Geſ. nahm früher יָבַח an, erklärt aber jetzt das Dageſch mit dem kurzen Vocale für chald. Punctation, wie bei den Verben עי״ע. — Eine genauere Erklärung wäre auch zu 1 Sam. 22, 7 nöthig geweſen, wo ſich das לְ vielleicht durch „in Beziehung auf" faſſen läßt, ſo daß das eigentliche Object hieraus ergänzt werden müßte. Vergl. Lev. 11, 42. Leichter wäre es zu überſetzen: „In euch allen wird er aufſtellen" . ., welcher Gebrauch des לְ aber ſchwerlich zu rechtfertigen wäre. Auch der Acc. der Perſon bei הֵשִׁיב דָּבָר (z. B. S. 224) mußte Schülern erklärt werden. S. 223 zu 1 Sam. 27, 1 begegnet man einer merkwürdigen Ueberſetzung von כִּי; es ſoll „außer, nisi" heißen. Schon die vulg. faßt die Stelle als Frage: Iſt's mir nicht gut (beſſer), daß ich entrinne (אִמָּלְטָה fehlt im Texte bei S., nur der inf. abs. ſteht). — Nicht minder auffallend iſt S. 208 לוּ (Geneſ. 50, 15) durch „wenn nur nicht" überſetzt. Der Nachſatz fehlt vielmehr. „Wenn uns Joſeph haßte!" (wie würde es uns gehen?). — Sonderbar iſt wohl auch das Zumuthen S. 241, in וְדָוִד הִגִּיד 2 Sam. 15, 31 לְ zu ſupplíren und zu überſetzen: „und dem David zeigte man an;" die deutlichen Worte heißen: „und D. erzählte." — Auch mit der S. 225 zu עוֹד לוֹ אַחַד תַּמְלוּכָה 1 Sam. 18, 8 angenommenen Ellipſe „fehlen" können wir uns nicht befreunden. Sollte man wirklich „ſein" und „nicht ſein" hier ergänzen können? Man überſetze: Sie geben dem David zehntauſend und mir geben ſie die tauſend, und noch werden ſie ihm nur das Königreich geben, d. h. was ſie

ihm noch geben werden, ist nur das K., alles Andere legen sie ihm schon bei. Der Etymologie nach könnte אַךְ (aus אָבָה) certe heißen, und dann wäre der Sinn noch offenkundiger: „Sie geben ihm noch sicherlich d. K.," oder wenn man wollte: „Es wird ihm noch sicherlich d. K. sein." Ob aber אַךְ so vorkömmt? —

Schon gleich anfangs S. 2 fällt es Rec. auf, daß man Chirek Schirek sprechen soll. Kuph statt Koph wird Druckfehler sein. S. 4 steht ein hebr. Stück mit übergesetzter Aussprache. Hier soll יְהֹוָה gelesen werden „jeh°geh." Aber wie käme dann Dagesch in das ג? Die erste Silbe ist offenbar eine zusammengesetzte. וּבְדֶרֶךְ soll man ubderech lesen, doch muß sicherlich ub°derech gesprochen werden. Einmal bezeugt letztere Aussprache das fehlende Dagesch, dann der Umstand, daß in solchen Fällen wohl Schwa comp. unter den ersten nicht gutturalen Consonanten tritt (S. Leseb. §. 56!).

Wir wollen hiermit unsere Ausstellungen schließen, die hoffentlich dem Hrn. Verf. lieber und gewiß der Sache förderlicher sind, als wenn wir das Lobenswerthe des Buches besonders hervorgehoben hätten. Auch werden unsere Leser im Stande sein, sich ein Urtheil über das Buch zu bilden. Daß wir Manches von Syntax und Formenlehre ungern vermißt haben, geht aus unserer Anzeige schon hervor, so wie von selbst erhellen wird, daß bei einer solchen Reihe von Lesestücken die für den Anfänger nöthigsten Erläuterungen sich anknüpfen ließen. קטל ist in verschiedenen §§. aber ganz durch flectirt; auch das Prät. von היה ist gegeben, von שוב Kal, Hiphil, Hophal und Hinweisung auf Polel und Polal (Pilel und Pulal sollte es heißen; S. 179 ist gar bei שחה von Hithpavel die Rede), von andern unregelmäßigen Verben kommen gelegentlich — bisweilen zu unbestimmte — Regeln vor; die Anhängung der Suff. an's Nomen ist an סוּס veranschaulicht; Paradigmen von sog. Decl. kommen nicht vor.

Gefreut hat uns noch mancher pädagogische Kunstgriff. So ist z. B. קֶרֶן gerade mit dem lat. Worte cornu, כַּד mit cadus übersetzt, was wohl hätte weiter ausgedehnt werden können. So hätten wir auch ganze Verbindungen übersetzt, z. B. מֵאֵת durch de chez u. s. w. Das erleichtert das Behalten ungemein, verallgemeinert gewonnene Ansichten und gibt zu vielfachen Vergleichungen Anlaß. Im Einzelnen sind auch hierher gehörige Vergleichungen aufgenommen, z. B. populus late rex, ἀνὴρ βασιλεύς zu אֲנָשִׁים אַחִים.

Schade, daß der so schöne Druck durch so viele Fehler entstellt ist. Das fast 3 Seiten lange Druckfehler-Verzeichniß läßt für eine Nachlese noch Arbeit genug. S. 9 L. 7 v. u. ist Cholem zu viel. S. 41 L. 16 v. o. lies נִגֵּשׁ für גִּגֵּשׁ. S. 43 L. 17 v. o. l. עַל für עַד. S. 47 L. 16 v. o. muß Chirek im ersten Worte statt des Schwa stehen. S. 61 L. 13 v. o. steht מַטֶּה für מַטֵּה; ähnlich S. 46 L. 2 v. o. und S. 230. S. 86 letzte L. steht אָבִיא für אָבִי. S. 153 L. 5 v. u. der Radix für die R. S. 154 steht, in der Plural-Endung eines Wortes sei Jod weggefallen, da es doch im Texte steht. S. 155 steht Präsivi für Präfixa. S. 190 אֵל für אֵל. S. 191 L. 12 v. E. „dafür" statt „wofür." S. 196 L. 6 v. E. פֶּגֶשׁ für פֶּגֶשׁ. S. 220 L. 22 v. E. steht „Jod" statt „Zere."

Teipel.

Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. I. habebat Ioannes Perrone e Societate Iesu in eod. Coll. Theol. Professor. Vol. III. Romae MDCCCXXXVI. 440 Seiten.

Nachdem der zweite Band Gott an sich und in

seinen Wirkungen nach Innen (in suis operationibus ad intra, qui scholarum est sermo) dargestellt hat, soll der dritte Gott in seinen (freien) Wirkungen nach Außen betrachten. Perrone gibt diesem Bande auf dem zweiten Blatte die besondere Ueberschrift: Tractatus quartus *de Deo creatore*. Aber warum setzt er nicht auch hinzu: *conservatore et gubernatore?* [Denn sobald erwiesen ist, daß Gott das Weltall erschaffen, schließen sich doch am natürlichsten die Fragen an: ob er es auch erhalte, und wie er es erhalte? ob er auch den Lauf der irdischen Ereignisse mit der Glückseligkeit der (glückseligkeitsfähigen) Geschöpfe in Vereinigung gebracht habe, und überhaupt, ob er für deren Glückseligkeit Sorge trage?] Oder sind die Erhaltung und Fürsehung keine Wirkungen Gottes nach Außen? Wirklich ist Perrone der irrigen Meinung, daß sie keine Wirkungen Gottes nach Außen seien; weil er sie schon, wie wir im 19. Hefte dies. Zeitschr. S. 131 sahen, im zweiten Bande behandelt hat — im zweiten Bande, welcher ja nach Perrone's eigener Versicherung von Gott an sich und in seinen Wirkungen nach Innen handeln soll. Freilich sind Erhaltung und Fürsehung auch Wirkungen in Gott (ich sage nicht: Wirkungen Gottes nach Innen); aber solche, die einen äußern Erfolg haben: wie es denn überhaupt keine Wirkungen Gottes nach Außen gibt, die nicht auch Wirkungen in Gott sind (oder wie kann Gott nach Außen hin wirken, wenn er nicht erkennt und will, also nicht in sich wirkt?); allein das sieht Jeder, daß, wenn irgend Wirkungen Gottes aus diesem Grunde Wirkungen Gottes nach Innen sein sollen, es gar keine Wirkungen Gottes nach Außen mehr gibt; indem, wie eben gesagt, alle Wirkungen Gottes, auch die Erschaffung, zugleich Wirkungen in Gott sind und das nothwendig sein müssen.

Der vorliegende Tractat de Deo creatore zerfällt dem Verf. in drei Theile. Der erste Theil handelt

von der Erſchaffung der (pur) geiſtigen Weſen, der Engel; der zweite von der Erſchaffung der körperlichen Dinge, welche dieſe ſichtbare Welt in ſich begreift; der dritte von der Erſchaffung der zum Theile geiſtigen, zum Theile körperlichen Weſen, der Menſchen.

Der erſte Theil handelt von S. 1—69 in fünf Capiteln von der Exiſtenz der Engel, von ihrer Natur, von ihren Beſchäftigungen und Verpflichtungen, von der Gnade, dem Falle und der Strafe der Engel, und endlich von dem Commercium der Dämonen mit den Menſchen. In dieſem letzten Capitel iſt keine Rede von teufliſchen Verſuchungen*), worüber die heilige Schrift ſo oft ſpricht und wogegen ſie die Gläubigen ſo angelegentlich zur Wachſamkeit ermahnt; dagegen iſt viel Rede darin von der Hexerei, der magia diabolica, worüber die Schrift, wie wir gleich ſehen werden, nichts enthält. Nachdem P. S. 58 die verſchiedenen Meinungen über die Hexerei (ſelbſt unter den Katholiken), wovon die eine ſie behauptet, die andere ſie bezweifelt, und eine dritte ſie leugnet, angeführt hat, fährt er S. 59 ſo fort: „*Communis***) tamen sententia quaeque spectatis ipsius fundamentis *certa* videtur, *ita ut absque aliqua temeritatis nota in dubium revocari nequeat*, docet talem dari commercii existentiam, quae innitatur pacto sive expresso sive tacito cum daemone. Ceterum antequam huius sententiae fundamenta exhibeamus, notandum est nos non defendere *artem magicam* proprie dictam nec congressus sabati cum Diana (quorum fides a canonibus potius reprobatur), nec negare nos plurimas hac in re illusiones fuisse, imo ut noxiam reprobare ni-

*) Nur in der Antwort auf eine Einwendung S. T. kommen beiläufig einige Worte darüber vor.

**) In Deutſchland wiſſen wir, wenigſtens heutzutage, nichts von einer ſolchen sententia *communis*.

miam in his credulitatem. Iam vero sic expositae communi sententiae solida fundamenta adstipulari, in dubium vocari non posse facile evincimus.“ P. will alſo nicht die eigentlich ſogenannte Hexerei (ars magica), aber doch immer die Hexerei vertheidigen; und er hält die Gründe, die dafür ſprechen ſollen, für ſo gewichtig, daß man dieſelbe nicht ohne einige Verwegenheit in Zweifel ziehen könne. Auch wir haben bisher an keine Hexerei geglaubt; wir müſſen daher ſehen, ob nicht vielleicht P. uns mit ſeinen Gründen dieſem Unglauben entreiße und zu Hexengläubigen mache: denn gewichtigen, haltbaren Gründen haben wir nie ihren Einfluß auf unſere Ueberzeugung, in Betreff welcher Sache auch immer verſagt, zumal wir nicht gern den Vorwurf der Temerität uns aufladen. „Etenim ipsi (sententiae) favent argumenta intrinseca et extrinseca validissima. Ac primo quidem argumenta intrinseca sunt ipsa rei de qua agitur possibilitas: data enim semel daemonum existentia, eorumque malefica indole, quid impedit, quo minus ipsi, Deo sic permittente, pacta ineant cum pessimis hominibus ad eorum perniciem, ac mirabilia operentur? Tum eiusdem verisimilitudo, spectata cupiditatum vi ac in malum proclivitate, ex quibus tales superstitiones originem suam capiunt.“ Allein der Beweis der Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit der Magie iſt noch kein argumentum *validissimum* ihrer Wirklichkeit. Die Argumenta *extrinseca* müſſen daher *validiora* ſein als die *intrinseca*, wenn die Sache der Magie noch mit Vernunft gehalten werden ſoll. Perrone ſoll dieſe Gründe ſelbſt vor unſern Augen entwickeln. „Argumenta vero extrinseca sunt 1. quae in scripturis leguntur de magis, veneficis, pythonibus etc. e. gr. Exodi capp. VII. et VIII. ubi mira referuntur a sapientibus et maleficis Pharaonis, qui „per *incantationes aegyptiacas* et *arcana quaedam*“ fecerunt similiter ac fece-

rant Moyses et Aaron, tum I. Reg. XXVIII. ubi Endorea Pythonissa exhibetur exercens necromantiam. Sic in Novo Foedere Act. VIII. mentio fit de Simone mago samaritano, qui „multo tempore magiis suis“ urbes integras ludificaverat, ut praetermittam Elymam magum, quem Act. XIII. Paulus excaecavit; ibid. XVI. 16. sermo est de puella habente „spiritum pythonem,“ quaeque eius ope artem divinatoriam exercebat, quae species magiae est.“ Wir halten hier inne und fragen: Beweisen diese Erzählungen der h. Schrift die Wirklichkeit der Magie? Die erste würde sie dann beweisen, wenn jene Magier ihre Gaukeleien durch Hülfe des Teufels gewirkt hätten. Daß die Magier des Pharao aber nicht durch Hülfe des Teufels ihre Gaukeleien gewirkt, sondern wohl nur die natürliche Magie, nach der damaligen in Aegypten üblichen Sitte, getrieben haben, erhellet unverkennbar theils daraus, daß sie das vierte, fünfte, sechste und siebente Wunder des Moses nicht mehr nachmachen konnten: oder warum sollten sie, falls sie mit teuflischen Kräften ausgerüstet waren, diese nicht eben so gut zu Stande haben bringen können, wie die drei ersten? theils aber auch daraus, daß sie bei dem vierten Wunder des Moses ausriefen: „Hier ist der Finger Gottes;“ womit sie, falls sie mit dem Teufel im Bunde standen, gewiß nicht Gott die Ehre geben, sondern nur sagen wollten: „Hier sind übernatürliche Kräfte wirksam, nicht aber bei unsern Gaukeleien.“ Eben wenig beweiset die Erzählung von der Hexe oder Todtenbeschwörerin zu Endor. Denn nach Ecclesiasticus 46, 23 ist diesem Weibe Samuel wirklich, und dann gewiß nicht in Teufels, sondern in Gottes Kraft, erschienen, was sie aber wohl nicht erwartete, weil sie über diese Erscheinung gar sehr erschrak: aus dieser Erzählung erhellet nur mit Gewißheit, daß das Weib eine Todtenbeschwörerin sein oder als solche gelten wollte; keineswegs aber, daß es auch wirklich eine solche

war. Am allerwenigſten aber beweiſen jene Erzählungen des N. T. Von Simon wird freilich Apoſtelgeſch. 8, 9 geſagt, daß er in der Stadt Samaria Zauberei getrieben und das Volk irre geführt habe; daß er aber teufliſche Zauberei getrieben, wird nicht geſagt; vielmehr ſcheint mir aus V. 13, wo geſagt wird, Simon habe über die großen Thaten, die durch Philippus in Samaria geſchahen, geſtaunt, mit aller Gewißheit hervorzugehen, daß derſelbe nur die magia naturalis sive ars ludificatoria getrieben habe; wie weit oder bis zu welchem erſtaunenswürdigen Grade der Vollkommenheit aber dieſe natürliche Magie gebracht werden könne, iſt bekannt. Daſſelbe gilt von Elymas. Die Magd endlich, welche nach Apoſtelg. 16, 16 einen Geiſt des Python hatte, und ihrer Herrſchaft durch Wahrſagen vielen Gewinn brachte, war offenbar eine vom Teufel Beſeſſene. Der Teufel bediente ſich ihrer, wie auch der (heidniſchen) Orakel, um das Volk in Aberglauben und Unſittlichkeit zu erhalten; daß aber dieſe Magd oder deren Herrſchaft irgend einen Vertrag mit dem Teufel abgeſchloſſen habe, um in den Beſitz teufliſcher Kräfte zu kommen, ſei es, um ſich ſelbſt dadurch nutzen oder Andern ſchaden zu können — ein Merkmal, das weſentlich zum Begriffe der teufliſchen Hexerei gehört — wird nicht geſagt. So ſteht es aus mit Perrone's argumenta extrinseca *validissima*, in wiefern ſie aus der h. Schrift entnommen ſind. Hören wir noch ſeine andern Argumente „2. Consensus universalis, qui apud omnes populos viguit, cui non solum vulgus imperitum sed et ipsi philosophi fidem adhibebant. 3. Auctoritas gravissimorum scriptorum, qui non tantum artis magicae mentionem faciunt, sed insuper eiusdem originem aperiunt: Eusebius Praep. evang. l. V. capp. X. et XI. haec scribit: „ „Iam vero non alios ab initio maleficae artis magistros, quam ipsamet egregia

numina fuisse constat. Qui enim isthaec homines aliter nosse potuissent, nisi daemones iis res ipsi suas aperuissent, et quibus quisque vinculis constringatur, indicassent?“ Quod confirmat testimonio Porphyrii, qui in opere de oraculis haec scribit: „„Neque tantum instituti sui rationes, aut cetera, quae a nobis commemorata sunt, verum etiam, quibus ipsi (dii) rebus aut delectentur, aut vinciantur, imo quibus etiam cogantur, indicarunt etc.:“ ita pariter s. Augustinus lib. II. de doctrina christ. commemorat „„consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita, atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium,“ et alibi passim. S. Hieronymus praeterea in vita s. Hilarionis refert virginem a philtro liberatam.“ Allein wenn auch alle Völker an Hexerei geglaubt hätten: folgte daraus sofort die Realität derselben? Kann die Uebereinstimmung Aller in einem Irrthume den Irrthum zur Wahrheit erheben? Gewiß nicht, es sei denn, daß de la Mennais's sens commun eine unfehlbare Quelle der Wahrheit wäre. Was die Väter betrifft, so ist zwar nicht zu leugnen, daß viele derselben an eine Magie nicht bloß im A., sondern auch im N. T. geglaubt haben; allein es ist zu bemerken, daß, mit Ausnahme des h. Augustinus, wohl kein einziger dieselbe als aus der h. Schrift mit Gewißheit erweislich oder überhaupt als Glaubenssache dargestellt hat; sondern daß sie alle darin eigentlich nur die damals gangbare Volksmeinung, welche sich hauptsächlich auf die Erzählungen der Geschichtschreiber und Poeten von den heidnischen Orakeln gründete, getheilt haben. Wie wenig aber die Uebereinstimmung der Väter in gewissen Zeitmeinungen, und sollte sie auch allgemein sein, die Wahrheit dieser Zeitmeinungen außer Zweifel setze, ist bekannt. Das sind nun Perrone's argumenta validissima für die Magie, „quibus opponi non potest nisi *insipiens pyrrhonis-*

mus, aut effrenis impudentia!“ Wir meinen, es gehöre eine ziemliche Dosis von Unverschämtheit und zugleich von Unwissenheit dazu, um eine so zuversichtliche Sprache in einer Sache führen zu können, wofür die Kirche sich bisher nicht nur nicht ausgesprochen hat, sondern die sie auch gar nicht anerkennen zu wollen scheint: oder läßt es sich wohl aus einem andern, als dem eben genannten Grunde erklären, warum in den römischen und andern bewährten Ritualen keine Gebete und Exorcismen gegen die eigentliche Hexerei vorkommen, wo sie doch alle Gebete und Exorcismen gegen sonstige teuflische Nachstellungen enthalten? Uebrigens sind wir mit P. ganz einverstanden, daß die Kirche mit Recht auf die Magie besondere Strafen gesetzt hat; indem es doch immer eine ungeheuere Bosheit voraussetzt, auch nur einen Vertrag mit dem Teufel machen zu wollen. Aus demselben Grunde konnte auch das Pactum cum daemone zu einem Casus reservatus gemacht werden.

Der zweite Theil handelt von S. 69—112 in drei Capiteln von der Erschaffung der Welt aus Nichts, von der Mosaischen Kosmogonie, und von der Mosaischen Zeitrechnung in Bezug auf das Menschen-Geschlecht. Das erste Capitel vertheidigt gegen die Hylozoisten, Emanatianer, Pantheisten ꝛc. die einmalige Erschaffung der Welt aus Nichts; das zweite und dritte vertheidigen gegen die Feinde der Offenbarung die Mosaische Kosmogonie (oder richtiger Geogonie) so wie die Mosaische Zeitrechnung in Bezug auf das Menschengeschlecht. Wir bemerken über diesen Theil nur im Allgemeinen, daß Perrone mit Nüchternheit verfährt und an vielen Stellen eine große Belesenheit entwickelt.

Der dritte Theil handelt von S. 112—440 in acht Capiteln vom Menschen.

Das erste Capitel, de hominis creatione, weiset nach 1) daß die ersten Menschen unmittelbar von Gott

erſchaffen worden; und 2) daß das ganze Menſchengeſchlecht von Einem Stammvater, Adam, abſtamme. In dieſem Capitel hat uns Eine Stelle ganz beſonders gefallen, die wir auch hieher ſetzen wollen. Bekanntlich leugnete der h. Auguſtinus lib. 16 de civit. Dei cap. 9 die Exiſtenz der Gegenfüßler, weil es ihm abgeſchmackt vorkam, „aliquos homines ex hac in illam partem, oceani immensitate traiecta, navigare ac pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno illo primo homine genus institueretur humanum.“ Und Papſt Zacharias im 8. Jahrhundert nannte die Meinung, daß es Gegenfüßler gebe, eine sententia perversa et iniqua doctrina, und befahl, den Vertheidiger derſelben, einen gewiſſen Virgilius, der aber wohl nicht der heilige Virgilius, Biſchof von Salzburg, war, zu verdammen (bei Harzheim, concil. german. tom. 1. p. 83.). Ueber dieſe Sache, woraus die Gegner der katholiſchen Kirche die nachtheiligſten Folgerungen wider dieſelbe gezogen haben, bemerkt nun Perrone S. 146—147: „Ecclesia catholica circa quaestiones physicas in se et seorsim spectatas nihil definit: si vero de his ob rerum connexionem mentionem fieri contingat in ecclesiasticis decretis, sententiam tenet, quae illa aetate, qua haec eduntur, communis est. Neque propterea, si forte illa sententia falsa sit, ignorantiae hac in re argui potest. Tunc enim eadem ignorantia communis est ceteris omnibus. Porro etsi circa quaestiones physicas, prout in se sunt, indifferens ecclesia sit, non ita tamen se habet, quando cum fidei dogmatibus adnexae illae quaestiones sunt, vel attingunt religionis substantiam sive *absolute* sive *hypothetice*. Iam vero persuasum erat omnibus tum s. Augustini, tum Zachariae aetate, oceanum non potuisse transmeari, ex quo fiebat, ut qui existentiam antipodum adstruerent, eo ipso docerent *existere homines super terram, qui*

non essent ab Adamo, quam tamen sententiam catholica doctrina respuit. Unde negatio antipodum nonnisi *conditionata* est, nimirum, si vastus oceanus non possit transmeari, et, quod hinc profluit, si antipodes ab Adamo non procedunt, non existunt. Hanc hypotheticam antipodum negationem ipsa objecta Augustini verba aperte demonstrant; et confirmat Zachariae clausula etc. Ceterum ex ipsis Zachariae verbis patet, eum hac in causa nihil definivisse, cum rem ulteriori examini reservarit. Quibus praemissis, dicimus, mutatis rerum adiunctis ac praeferente facem geographica scientia, nullum amplius locum habere posse difficultatem propositam, cum ex dictis certo constet, homines ex nostro in aliud haemisphaerium facile se conferre potuisse, quin necesse sit confugere ad aliam hominum speciem, quae ibidem condita fuerit.“

In den vier folgenden Capiteln handelt Perrone von der Gnade und Glückseligkeit der Stammältern im Urzustande, von ihrem Falle, von der Fortpflanzung der Erbsünde und deren Wirkungen. Wir müssen gestehen, daß uns diese Capitel in den meisten Partien sehr wenig befriedigt haben. Nur über Einen Punct wollen wir uns ausführlicher aussprechen: über die Fortpflanzung der Erbsünde. Daß die Fortpflanzung der Erbsünde nicht der gesunden Vernunft widerspreche, erhellet, sagt Perrone S. 223, nicht nur indirect aus der unwidersprechlichen Wahrheit, daß die gesunde Vernunft und die göttliche Offenbarung unmöglich mit einander im Widerspruche stehen können; sondern auch direct aus dem wahren kirchlichen Begriffe von der Erbsünde. Wir sind ganz hiermit einverstanden, müssen aber bemerken, daß die Theologen nur gar zu oft einen Begriff von der Erbsünde als den wahren kirchlichen geltend machen wollen, welcher gar nicht der kirchliche ist, und wornach die Lehre von der Erbsünde in der That nicht

wohl vertheidigt und gerechtfertigt werden kann. Und gerade in dieſen Fehler ſcheint uns P. verfallen zu ſein. Hören wir, wie er die Lehre von der Erbſünde aus dem Begriffe derſelben gegen den Vorwurf des Widerſpruchs zu vertheidigen ſucht. „Quod ut pateat iuvat in mentem revocare, quae ex Concilio Tridentino attulimus, quod palam docuit peccatum originale esse *mortem animae*. Porro mors non est nisi vitae privatio; cum autem vita animae sit gratia sanctificans, hinc facile fluit mortem animae ac proinde peccatum originale in sua formali ratione, ut aiunt, spectatum consistere in privatione gratiae sanctificantis, seu iustitiae originalis, quam Adam peccato suo actuali, dum sibi perdidit, perdidit etiam toti posteritati suae. Cfr. s. Thom. 1. 2. qu. 85. a. 3, ubi conceptis verbis inquit: „„Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est *formale* in peccato originali.““ Dem Perrone beſteht alſo die Erbſünde, nach dem Vorgange vieler andern Theologen, in dem Verluſte (richtiger: der Beraubung) der heiligmachenden Gnade oder*) der urſprünglichen Gerechtigkeit, die darin beſtand, daß der Wille des Menſchen Gott unterwürfig gemacht war. Doch iſt das, wie jene Theologen ſagen, bloß die Form oder *formalis pars* sive *ratio* der Erbſünde; die Materie oder *materialis pars* sive *ratio* der Erbſünde beſteht ihnen in der Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft**). Und der Verluſt alles deſſen

*) Sollte heißen: und der dadurch zu Stande gekommenen, urſprünglichen Gerechtigkeit.

**) Perrone ſelbſt will zwar nachher S. 226 in der Note b dieſe Unterſcheidung, die ſchon Thomas v. Aquin gemacht hatte, nicht geradezu verwerfen; er meint aber; die Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft (ſo wie die Beraubung der übrigen dem erſten Menſchen verliehenen Gaben, als da ſind, eine große Wiſſenſchaft, die Unſterblichkeit des Leibes und das Freiſein von Schmerzen) ſei richtiger Strafe und Wirkung der Erbſünde zu nennen.

trifft alle natürlichen Nachkommen Adams, nicht weil in ihnen selbst irgend ein Grund dazu gelegen ist: nein, sie sind gerade so beschaffen, wie der Stammvater ursprünglich beschaffen war und immer geblieben wäre, wenn nicht Gott ihm die heiligmachende Gnade und die übrigen Gaben unverdient geschenkt hätte*); sondern einzig und allein weil der Stammvater das ihm gegebene göttliche Verbot übertreten hat. Offenbar muß dann entweder die Sünde Adams allen seinen Nachkommen zugerechnet werden; oder Adam sollte die heiligmachende Gnade sammt allen andern Gaben, die er für seine Person unverdient von Gott erhalten hatte, für seine Nachkommen verdienen, nämlich durch seinen Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Allein das Erste widerspricht allen Begriffen von Gerechtigkeit und wird gewiß auch von Perrone verworfen. Dann aber muß das Zweite angenommen werden, und wird von P. wirklich angenommen, indem er S. 229 in der Note a sagt; „*Apposite* Io. Fonseca Itabiensis antistes apud Pallavicini Istoria del Concilio di Trento l. 7. c. 8 huius noxae propagationem exposuit *exemplo regis tradentis feudum subdito suo, ut ad posteros perveniat sub conditione fidelitatis, a qua si deficiat, privet se et posteros suos.*“

Allein auch dieses Zweite zeigt sich als unannehmbar und verwerflich, wenn man bedenkt, daß die Nachkommen Adams nach der vorigen Note noch gerade so beschaffen sein sollen, wie Adam selbst an und für sich ursprünglich beschaffen war und geblieben wäre, wenn nicht Gott ihm die heiligmachende Gnade und die übrigen Gaben unver-

*) S. 227 sagt P. ausdrücklich: „Homo per peccatum non amisit nisi ea, *quae superaddita* a Dei liberalitate *illius naturae fuerant.* Seu, quod idem est, homo per peccatum ad eum se redegit statum, in quo absolute creatus fuisset, si Deus cetera dona minime addidisset, tum pro hac tum pro altera vita.“ In der Note hierzu citirt P. den Cardinal Cajetan, den Dominicus Soto und den Cardinal Bellarmin, welche dasselbe gelehrt haben.

dient geſchenkt hätte: denn dann muß Gott die Menſchen (alle Nachkommen Adams) ſchon um ihrer ſelbſt willen lieben, ihnen um ihrer ſelbſt willen wohlwollen, ſomit ihnen die heiligmachende Gnade ſchenken, und nicht braucht ihnen dieſes Wohlwollen, dieſe Liebe erſt von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden. Sagt doch P. volum. II. pag. 145 ſelbſt: „Postquam creaturas voluit, *ex necessitate* *) *easdem amat.*“ Wenn Gott die Weſen, hier: die Menſchen, die er erſchuf, aus Nothwendigkeit liebt, dann muß er auch alle die lieben, deren einmaliges Werden er durch die Erſchaffung der beiden erſten gründete, wenn dieſe anders nur ſolche Menſchen werden, als er durch die Einrichtung der beiden erſten bezweckte; und er muß ihr einmaliges Entſtehen aus Liebe zu ihnen wollen, ohne daß dieſe ſeine Liebe ihnen erſt von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden braucht. Das Gleichniß des Fonſeca paßt nicht, weil der König das Lehen ſeinem Untergebenen und deſſen Nachkommen nicht um ihrer ſelbſt willen verleihen will, ſondern bloß wegen der Treue deſſelben; von Gott aber müſſen wir annehmen, daß er allen Menſchen, falls ſie nur die von ihm gewollte Beſchaffenheit haben, um ihrer ſelbſt willen wohlwolle, ohne daß ihm dieſes erſt von Jemand abverdient werde. Wollte man auch die Vorſtellung des Abverdienens des göttlichen Wohlwollens für alle Menſchen durch den gemeinſchaftlichen Stammvater fallen laſſen (wie das mehrere Theologen thun und auch P. nachher zu thun ſcheint), und kurz ſagen: „Adam verlor die heiligmachende Gnade durch die Sünde, die er beging, er konnte ſie alſo auch nicht auf ſeine Nachkommen vererben;“ ſo iſt das allerdings wahr [verſtehe: daß er dieſe Gnade nicht auf ſeine

*) D. h. aus einer Nothwendigkeit, die aus ſeinen Vollkommenheiten, nicht aber aus einem Rechte auf Seiten der Menſchen entſpringt.

Nachkommen vererben konnte], aber falsch ist es, daß diese deßwegen der heiligmachenden Gnade ermangeln; vielmehr muß ihnen Gott, wie bereits bemerkt, um ihrer selbst willen wohlwollen, wenn sie anders nur solche Menschen sind, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckt hat. Von einem eigentlichen Vererben und Nichtvererben könnte nur dann die Rede sein, wenn die heiligmachende Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört hätte und durch die Sünde verloren gegangen wäre; es wird aber wohl Niemand behaupten, so auch nicht Perrone, daß diese Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört und einen wesentlichen Bestandtheil derselben gebildet habe. So ist also schon nach dieser Seite hin der Begriff von der Natur der Erbsünde, den P. als den echten kirchlichen geltend machen will, gar nicht zu rechtfertigen. Aber auch noch nach einer andern Seite hin ist derselbe gar nicht zu rechtfertigen. Die Erbsünde soll doch immerhin eine Sünde, d. h. ein sündhafter Zustand, auch nach Perrone S. 224 in der Note a, sein. S. 224, 226—28 und noch an vielen andern Stellen sagt P. ausdrücklich: „Amissio seu privatio gratiae sanctificantis (worin ja nach ihm die Erbsünde besteht) rationem habet *peccati* *).“ Kann denn nun aber ein Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle, welcher von dem des ersten Menschen vor dem Sündenfalle an und für sich in Nichts verschieden ist **), ein sündhafter sein? Gewiß nicht, weil dann

*) Dagegen hat der Verlust der übrigen dem Adam ertheilten Gaben nicht eigentlich rationem *peccati*, sed tantum *poenae* et *effectus* subsequentis privationem iustitiae originalis seu gratiae sanctificantis. pag. 236. Das Conc. Trid. spricht übrigens gar nicht von einer *ratio*, sondern nur von einem *reatus* peccati originalis: das *ratio* peccati bezieht sich auf die wirkliche Sünde. Man sehe den betreffenden Artikel im vorigen Hefte.

**) „Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam distat *spoliatus* a *nudo*, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas etc.“ Dieser Ansicht Bellarmin's stimmt Perrone S. 227 bei.

Gott ſelbſt der Urheber der Sündhaftigkeit wäre, was doch kein Chriſt wird annehmen wollen. Noch mehr: Perrone ſtellt den Verluſt der übrigen Gaben, womit der erſte Menſch vor dem Falle geſchmückt war (nämlich der beſondern Wiſſenſchaft, der Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit unter die Vernunft, der Unſterblichkeit des Leibes und des Freiſeins von allen Leiden) als Strafe der Erbſünde in allen Menſchen dar (ſiehe die vorletzte Note): kann denn nun aber ohne Ungerechtigkeit eine Strafe da ſtatt finden, wo keine Sünde, nicht einmal ein ſündhafter Zuſtand iſt? Führt doch Perrone ſelbſt S. 215 (Numm. 439) die Behauptung des h. Thomas von Aquin als eine unbeſtreitbare Wahrheit an: „Poenas neminem debere; nisi ex se peccator fuerit.“ Auch lehrt ja das Concilium Arausicanum II. can. 2: „Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse: *aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur*, INIUSTITIAM DEO DABIT.“ Doch Perrone ſucht ſich durch die Diſtinction zu helfen, daß der jetzige Zuſtand des Menſchen, wenn auch nicht an und für ſich dann doch in Hinſicht auf die Sünde des Stammvaters rationem *peccati* habe; daß folglich auch der Verluſt jener andern Gaben, wenn auch nicht an und für ſich, dann doch in Abſicht auf dieſelbe Sünde des Stammvaters als Strafe zu betrachten ſei. „Quod si status ille,“ — ſind ſeine Worte 227—228 — qui in alia hypothesi fuisset *conditio purae naturae*, nunc habet rationem *naturae peccatricis lapsae* ac *depravatae*, ideo est, *quia a peccato personali Adae seu primi parentis inductus* est. Hinc in iis, qui nascuntur ex Adam, defectus gratiae habet ut diximus rationem privationis rei debitae, seu peccati, defectus vero integritatis habet rationem poenae seu effectus

peccati. Quare in praesenti conditione nomina *peccati* et *poenae* sunt relativa ad statum elevationis et integritatis, et ideo sunt *peccatum* et *poena* non *in se*, sed quia relationem habent ad peccatum Adami; contrarium autem damnatum fuit in prop. 47. Bai, quae ita se habet: „„Peccatum originis vere habet rationem peccati *sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem*, a qua originem habuit.““ Allein mit dieſer Diſtinction hätte P. in der That erſt dann etwas für ſeine Sache gewonnen, wenn er zugleich nachgewieſen hätte, daß die Sünde Adams in irgend einem Sinne auch die Sünde aller ſeiner Nachkommen ſei, was aber weder nachgewieſen noch angenommen werden kann. Endlich hat Gott, nach Perrone, dem erſten Menſchen eine unordentliche Sinnlichkeit anerſchaffen und ſie dann durch ſeine Gnade ordentlich gemacht: wozu das? konnte vielleicht Gott keine an ſich ordentliche, d. h. an ſich ſchon der Vernunft unterwürfige Sinnlichkeit erſchaffen? Das ſcheinen freilich viele Theologen, und unter dieſen auch Perrone, zu meinen. Wir haben aber bereits im 11. Hefte dieſer Zeitſchr. S. 79 und 80 die Grundloſigkeit, ja Verwerflichkeit dieſer Meinung nachgewieſen, worauf wir der Kürze wegen verweiſen.

Wir mögen demnach den Begriff von der Natur der Erbſünde, welchen P. vertheidigt, betrachten, von welcher Seite wir wollen: nach keiner Seite hin will ſich uns derſelbe empfehlen, vielmehr nach allen Seiten hin verwerflich erſcheinen. Ueberhaupt will es uns bedünken, als ob Perrone dieſem hochwichtigen Gegenſtande nie ein ernſtliches Nachdenken gewidmet habe. Wie ganz anders empfiehlt ſich dagegen die Lehre von der Erbſünde, wenn wir ſie in die unordentliche Sinnlichkeit ſetzen! wenn wir nämlich annehmen, daß Gott dem erſten Menſchen eine ordentliche (der Vernunft unterwürfige) Sinnlichkeit anerſchaffen habe, daß aber dieſe Sinnlichkeit durch die Sünde unordentlich und das traurige Erbe aller ſeiner

natürlichen Nachkommen geworden sei. Dadurch, daß ihm eine ordentliche, der Vernunft unterwürfige Sinnlichkeit anerschaffen war, war der erste Mensch material gerecht und heilig, d. h. er war durch seine ihm anerschaffene Natur nur auf das sittlich gute gottgefällige Wollen und Thun hingewiesen; und er hatte dann von selbst Gottes Wohlgefallen und Wohlwollen, woraus ihm auch aller zum actual gerechten Wollen und Thun noch erforderliche Gnadenbeistand Gottes entsprang (die heiligmachende Gnade): oder wie könnte jenes Wohlgefallen an und jenes Wohlwollen gegen den Menschen in Gott sein, ohne daß Gott zugleich den feststehenden Willen hätte, ihm allen solchen Gnadenbeistand zu verleihen *)! Allein durch die Sünde ging jenes rechte Verhältniß zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit verloren und blieb verloren: die Sinnlichkeit wurde unordentlich und blieb es. War demnach der erste Mensch vor der Sünde material gerecht und heilig; so war er nach der Sünde material ungerecht und unheilig, d. h. er war durch seine ganze Natur nur aufgelegt zum sittlich bösen gottmißfälligen Wollen und Thun, und konnte als ein solches Wesen unmöglich mehr ein Gegenstand des Wohlgefallens und Wohlwollens des heiligen Gottes sein, d. h. er konnte nicht mehr im Besitze der heiligmachenden Gnade Gottes sein. Diese durch die Sünde verderbte Natur erbt auf alle Nachkommen Adams durch ihre natürliche Abstammung von demselben fort; sind sie nicht hierdurch allein schon Gegenstände des göttlichen Mißfallens, auch ohne Rücksicht auf die Sünde ihres Stammvaters **)? Oder

*) Gott hat dann dem Menschen im eigentlichen Sinne eine natura integra anerschaffen, was aber nach der Lehre des P. nicht der Fall ist. Daß übrigens diese anerschaffene natura integra immer ein unverdientes Geschenk Gottes war, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

**) Uebrigens würde Gott gewiß dem Menschen, wenn er ihm diese Natur anerschaffen hätte, ein Gegengewicht gegen das Verderben derselben (welches Verderben dann aber kein eigentliches Verderben, sondern nur eine zur Errichtung der

kann ein Wesen, das durch seine Natur ohnmächtig ist, zu allem Guten und Gottgefälligen und nur aufgelegt zum Bösen, Gottmißfälligen, dem heiligen Gotte gefallen? Und kann dieser Zustand, worin sich der Mensch in Folge der Sünde Adams befindet, nicht die Erbsünde sein? die Erbsünde, die nach Pallavicino, hist. Conc. Trid. lib. 7. cap. 10. num. 8. eben nichts anders ist als „certum aliquid, quo, propter patratam ab Adamo culpam Deo reddimur odiosi, eiusque tum gratia tum gloria indigni?“ Zwar hat der Mensch auch in diesem Zustande, dem Zustande der unordentlichen Sinnlichkeit, noch das liberum arbitrium; aber dieses ist so gebeugt und geschwächt, „ut“ — wie das Concilium Arausicanum II. can. 25. sagt — „nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi cum gratia misericordiae divinae praevenerit.“ Die Einwendung welche Perrone S. 231 gegen jene Ansicht von der Natur der Erbsünde vorbringt und für unauflöslich zu halten scheint*), ist schon von dem heiligen

---

Bestimmung des Menschen unzulängliche Beschaffenheit desselben genannt werden könnte) gegeben haben: weil wir nicht annehmen können, daß Gott irgend Wesen erschaffe und denselben irgend eine Bestimmung vorsetze, ohne ihnen zugleich die zur Erreichung dieser Bestimmung erforderliche Einrichtung zu geben. Nur in diesem Sinne läßt sich auch behaupten, daß Gott die Menschen in puris naturalibus (d. h. in dem Zustande, worin wir uns jetzt befinden, besonders mit der unordentlichen Sinnlichkeit) habe erschaffen können. Auch erhellet aus dieser Note zur Genüge, daß das oben im Texte Gesagte (nämlich: daß die Menschen schon durch die unordentliche Sinnlichkeit allein, auch ohne Rücksicht auf die Sünde ihres Stammvaters, Gegenstände des göttlichen Mißfallens seien) nicht schon in Bajus (siehe oben dessen Lehre in der angeführten Stelle von Perrone) verdammt sei.

*) „Ex quo principio (wenn nämlich die Erbsünde in die unordentliche Sinnlichkeit gesetzt würde) sequeretur adhuc *remanere peccatum originale in renatis per baptismum*, quum *in baptizatis* adhuc talis *inordinata sensualitas subsistat*, ac proinde concupiscentiam verum esse peccatum, quae omnia nimis directe doctrinae Concilii Tridentini adversantur.“

Augustinus, und nach Augustinus von Petrus Lombardus und Estius (siehe dieser Zeitschr. 4. Heft S. 103, 104 und das 18. Heft S. 61 bis 63), ja selbst von dem Theologen beantwortet worden, welchen er an dieser Stelle widerlegen will, und den er überall, wo er auf ihn zu sprechen kommt, so schnöde und ungerecht behandelt. Wie, sollte Perrone nichts hiervon gewußt haben, er, der durchgängig eine so große Belesenheit gleichsam zur Schau trägt? Wir können das gar nicht glauben. Hat er aber jene Antworten gekannt: warum hat er dann keine Rücksicht darauf genommen? Darum nicht, weil sie keiner Berücksichtigung werth waren? oder vermochte er nichts Gegründetes darauf zu erwidern? Perrone erkläre sich! ... Noch müssen wir Herrn Perrone fragen, warum er von den Gründen, die jener von ihm durchgängig so schnöde und ungerecht behandelte Theolog für seine Ansicht von der Natur der Erbsünde vorgebracht hat, und die für den unbefangenen Wahrheitsfreund beinahe unübersteiglich sind, so gar keine Notiz genommen, respective sie nicht widerlegt hat? Vielleicht auch aus dem Grunde, weil er sie nicht zu widerlegen vermochte? Wie? ... Doch — das sind Kleinigkeiten in Vergleich mit den Dingen, die wir jetzt dem Leser vorlegen müssen. In dem Kapitel über die Wirkungen der Erbsünde beweiset P. unter andern auch den Satz, daß zur Erwerbung sittlicher Verdienste oder Mißverdienste in dem jetzigen Stande der gefallenen Menschennatur nicht bloß das Freisein von äußerm Zwange (libertas a coactione), sondern auch das Freisein von innerer Nothwendigkeit (libertas a necessitate) erforderlich sei; und sagt bei dieser Gelegenheit, daß auch Christus in seinem menschlichen Wollen frei von äußerm Zwange und innerer Nothwendigkeit gewesen sei. Er bemerkt hierauf, daß es mehr als zwanzig verschiedene Meinungen darüber gebe, wie das freie Wollen Christi mit dem Befehle des Vaters, für das Menschengeschlecht in Marter und Tod zu gehen, zu ver-

einbaren ſei; und fährt dann S. 260 folgendermaßen fort: „Nemo tamen excogitavit, quod Hermesius (das iſt jener Theologe) in op. cit. Christiano-cath. dogmatica P. III. Munsteri (Monasterii Guestphaliae) 1834. p. 260 asserit, humanam Christi voluntatem minime liberam fuisse, seu ut ipse loquitur, Christum non habuisse *humanum libere velle*. Quae doctrina erronea est, nec solum contraria communi patrum doctrinae, et theologorum omnium (cfr. Petav. de Incarn. l. VIII. c. VIII.), sed ipsius ecclesiae sensui et scripturae auctoritati, quae nos perhibent Christum ut hominem meruisse obediendo et mortem subeundo; non meruit autem, neque obedivit voluntate divina, ergo meruit et obedivit voluntate humana, et quidem *libera* ut patet ex hactenus dictis et ex ecclesiae doctrina, quae ad merendum vel demerendum definivit requiri immunitatem a necessitate; quod nunc de fide est.“ Hermes behauptet (asserit) alſo nach Perrone, Chriſtus habe kein freies menſchliches Wollen gehabt. Nun ſagt aber Hermes an der von P. angewieſenen Stelle ſo: Perſon iſt das ſich ſelbſt bewußte Ich. Zum (freien) Wollen gehört Selbſtbewußtſein, daher iſt auch das (frei wollende Ich (oder Weſen) Perſon. War alſo in Jeſu Chriſto ein (freies) menſchliches Wollen, ſo war ja auch eine menſchliche Perſon nebſt der göttlichen in ihm. Auf dieſe größte aller Schwierigkeiten möchte man vielleicht, ohne gegen die Schrift und gegen die wider die Monotheleten erklärte Kirchenlehre zu verſtoßen, wohl antworten können: in Jeſu ſei kein freies menſchliches Wollen geweſen. Denn in den Schriftſtellen „Nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe“, und eben ſo in den übrigen, könne wohl vielleicht das Wort Wille nicht in der allerſtrengſten Bedeutung genommen ſein, in welcher es allzeit ein freies iſt; ſondern wie wir auch ſagen: daß wir das Böſe wollen — ungeachtet dieſes

Wollen nicht von der Bestimmung des wollenden Subjectes ausgeht, und also eigentlich nicht frei ist, sondern diesem durch die Reize der Sinnlichkeit aufgedrungen wird *), und deswegen im eigentlichen Sinne gar kein Wollen (nur ein Begehren) ist, auch keine Schuld einschließt, als die: daß der so genannte Wollende es nicht verhinderte, oder w. d. i. als die: daß der nicht (frei) wollte, da er hätte (frei) wollen können und sollen. Eben so haben die Monotheleten und die Kirche an diese strenge Bedeutung des Wortes Wollen wahrscheinlich wohl nicht ausdrücklich gedacht. Auch hat die Kirche das nirgend anderswo je erklärt; wie das auch Stattler Tract. V. Sect. IV. §. 372, wo er übrigens das Gegentheil als eine nothwendige Annahme zu beweisen sucht, ausdrücklich eingesteht. — Aber gehört nicht die Freiheit zur menschlichen Natur? Das nicht: denn auch das unmündige Kind ist Mensch, ist aber nicht frei. Mehr, als dieses, scheint entgegen zu stehen: daß, wenn Christus kein freies menschliches Wollen in sich hatte, sein Handeln auch für die Menschen kein Beispiel sein könne, wofür es doch in der h. Schrift ausdrücklich angegeben wird, und von der Kirche allzeit gehalten ist. Auch dieses würde es noch immer sein können: weil es, da es immer noch ein menschliches Wollen ist, uns auch ein menschliches Verhalten zeigt, das wir mit Freiheit zu dem unsrigen machen sollen, wenngleich es selbst nicht mit menschlicher Freiheit gewählt war. — Es war auch nicht im Widerspruch mit der unordentlichen Sinnlichkeit gewählt, weil Jesus Christus keine Erbsünde hat, und doch sollen wir uns in Widerspruch mit dieser zur Nachahmung desselben bestimmen. — Allein unmöglich ist es doch nicht, auch ein freies menschliches Wollen und überhaupt menschliche Freiheit mit der Einheit und Göttlichkeit der Person in Jesu Christo zu vereinbaren. Darüber Folgendes,

*) Gerade so zeichnet auch der Apostel Paulus das sinnliche Wollen. Röm. 7, 17.

welches auch allein das Richtige ist: Das sich seiner selbstbewußte oder freiwollende Ich (Subject) heißt und ist nicht gerade wegen des Selbstbewußtseins oder wegen des freien Wollens Person, sondern weil es durch das Selbstbewußtsein oder durch die Wollensfreiheit fähig ist, sich selbst (das Subject) mit höchster Unabhängigkeit zu bestimmen, oder das höchste Princip alles jenes (des Subjectes) Thuns und Lassens zu sein. Wenn also in dem Gottmenschen Jesu Christo über den sich selbst bewußten und daher frei wollenden Menschen noch ein höheres leitendes Princip (der Sohn Gottes) stand, und durch Motivirung das freie Wollen des Menschen lenkte, und es so mit dem göttlichen überall in Uebereinstimmung brachte: so blieb das menschliche Wollen dabei zwar frei (weil Motivirung die Freiheit des Wollens nicht aufhebt), und das ihm zu Grunde liegende menschliche Selbstbewußtsein blieb zwar bestehen; und doch war dann das höhere Princip (der Sohn Gottes) in dem zusammengesetzten Subjecte die Person, weil nicht der sich selbst bewußte freie Mensch, sondern der Sohn Gottes Alles leitete und mit höchster Unabhängigkeit bestimmte, und deswegen das menschliche Selbstbewußtsein und das freie menschliche Wollen mit seinem Bewußtsein umfaßte und auf sich bezog." Entweder versteht Perrone Deutsch, oder er versteht dieses nicht. Versteht er Deutsch, und hat er diese Stelle ganz gelesen: dann müßte man offenbar annehmen, er habe mala fide gehandelt, daß er bloß einen Satz aus derselben heraushob, worin Hermes eine Ansicht nur problematisch aufstellt, und vorlegt, wie dieselbe vielleicht sich vertheidigen lasse; und daß er dagegen das Folgende, worin Hermes diese Ansicht abweiset, und die entgegenstehende als die allein richtige vertheidigt, mit Stillschweigen überging, müßte man für böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes halten. Hat er aber diese Stelle nicht ganz gelesen: dann müßte man ihm den sträflichsten Leichtsinn und unverzeihliche Gewissenlosigkeit

dient geschenkt hätte: denn dann muß Gott die Menschen (alle Nachkommen Adams) schon um ihrer selbst willen lieben, ihnen um ihrer selbst willen wohlwollen, somit ihnen die heiligmachende Gnade schenken, und nicht braucht ihnen dieses Wohlwollen, diese Liebe erst von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden. Sagt doch P. volum. II. pag. 145 selbst: „Postquam creaturas voluit, *ex necessitate* *) *easdem amat.*“ Wenn Gott die Wesen, hier: die Menschen, die er erschuf, aus Nothwendigkeit liebt, dann muß er auch alle die lieben, deren einmaliges Werden er durch die Erschaffung der beiden ersten gründete, wenn diese anders nur solche Menschen werden, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckte; und er muß ihr einmaliges Entstehen aus Liebe zu ihnen wollen, ohne daß diese seine Liebe ihnen erst von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden braucht. Das Gleichniß des Fonseca paßt nicht, weil der König das Lehen seinem Untergebenen und dessen Nachkommen nicht um ihrer selbst willen verleihen will, sondern bloß wegen der Treue desselben; von Gott aber müssen wir annehmen, daß er allen Menschen, falls sie nur die von ihm gewollte Beschaffenheit haben, um ihrer selbst willen wohlwolle, ohne daß ihm dieses erst von Jemand abverdient werde. Wollte man auch die Vorstellung des Abverdienens des göttlichen Wohlwollens für alle Menschen durch den gemeinschaftlichen Stammvater fallen lassen (wie das mehrere Theologen thun und auch P. nachher zu thun scheint), und kurz sagen: „Adam verlor die heiligmachende Gnade durch die Sünde, die er beging, er konnte sie also auch nicht auf seine Nachkommen vererben;“ so ist das allerdings wahr [verstehe: daß er diese Gnade nicht auf seine

*) D. h. aus einer Nothwendigkeit, die aus seinen Vollkommenheiten, nicht aber aus einem Rechte auf Seiten der Menschen entspringt.

Nachkommen vererben konnte], aber falsch ist es, daß diese deßwegen der heiligmachenden Gnade ermangeln; vielmehr muß ihnen Gott, wie bereits bemerkt, um ihrer selbst willen wohlwollen, wenn sie anders nur solche Menschen sind, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckt hat. Von einem eigentlichen Vererben und Nichtvererben könnte nur dann die Rede sein, wenn die heiligmachende Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört hätte und durch die Sünde verloren gegangen wäre; es wird aber wohl Niemand behaupten, so auch nicht Perrone, daß diese Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört und einen wesentlichen Bestandtheil derselben gebildet habe. So ist also schon nach dieser Seite hin der Begriff von der Natur der Erbsünde, den P. als den echten kirchlichen geltend machen will, gar nicht zu rechtfertigen. Aber auch noch nach einer andern Seite hin ist derselbe gar nicht zu rechtfertigen. Die Erbsünde soll doch immerhin eine Sünde, d. h. ein sündhafter Zustand, auch nach Perrone S. 224 in der Note a, sein. S. 224, 226—28 und noch an vielen andern Stellen sagt P. ausdrücklich: „Amissio seu privatio gratiae sanctificantis (worin ja nach ihm die Erbsünde besteht) rationem habet *peccati* *).“ Kann denn nun aber ein Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle, welcher von dem des ersten Menschen vor dem Sündenfalle an und für sich in Nichts verschieden ist**), ein sündhafter sein? Gewiß nicht, weil dann

*) Dagegen hat der Verlust der übrigen dem Adam ertheilten Gaben nicht eigentlich rationem *peccati*, sed tantum *poenae* et *effectus* subsequentis privationem iustitiae originalis seu gratiae sanctificantis. pag. 226. Das Conc. Trid. spricht übrigens gar nicht von einer *ratio*, sondern nur von einem *reatus* peccati originalis: das *ratio* peccati bezieht sich auf die wirkliche Sünde. Man sehe den betreffenden Artikel im vorigen Hefte.

**) „Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam distat *spoliatus* a *nudo*, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas etc.“ Dieser Ansicht Bellarmin's stimmt Perrone S. 227 bei.

Wollen nicht von der Bestimmung des wollenden Subjectes ausgeht, und also eigentlich nicht frei ist, sondern diesem durch die Reize der Sinnlichkeit aufgedrungen wird *), und deswegen im eigentlichen Sinne gar kein Wollen (nur ein Begehren) ist, auch keine Schuld einschließt, als die: daß der so genannte Wollende es nicht verhinderte, oder w. d. i. als die: daß der nicht (frei) wollte, da er hätte (frei) wollen können und sollen. Eben so haben die Monotheleten und die Kirche an diese strenge Bedeutung des Wortes Wollen wahrscheinlich wohl nicht ausdrücklich gedacht. Auch hat die Kirche das nirgend anderswo je erklärt; wie das auch Stattler Tract. V. Sect. IV. §. 372, wo er übrigens das Gegentheil als eine nothwendige Annahme zu beweisen sucht, ausdrücklich eingesteht. — Aber gehört nicht die Freiheit zur menschlichen Natur? Das nicht: denn auch das unmündige Kind ist Mensch, ist aber nicht frei. Mehr, als dieses, scheint entgegen zu stehen: daß, wenn Christus kein freies menschliches Wollen in sich hatte, sein Handeln auch für die Menschen kein Beispiel sein könne, wofür es doch in der h. Schrift ausdrücklich angegeben wird, und von der Kirche allzeit gehalten ist. Auch dieses würde es noch immer sein können: weil es, da es immer noch ein menschliches Wollen ist, uns auch ein menschliches Verhalten zeigt, das wir mit Freiheit zu dem unsrigen machen sollen, wenngleich es selbst nicht mit menschlicher Freiheit gewählt war. — Es war auch nicht im Widerspruch mit der unordentlichen Sinnlichkeit gewählt, weil Jesus Christus keine Erbsünde hat, und doch sollen wir uns in Widerspruch mit dieser zur Nachahmung desselben bestimmen. — Allein unmöglich ist es doch nicht, auch ein freies menschliches Wollen und überhaupt menschliche Freiheit mit der Einheit und Göttlichkeit der Person in Jesu Christo zu vereinbaren. Darüber Folgendes,

*) Gerade so zeichnet auch der Apostel Paulus das sinnliche Wollen. Röm. 7, 17.

welches auch allein das Richtige ist: Das sich seiner selbstbewußte oder freiwollende Ich (Subject) heißt und ist nicht gerade wegen des Selbstbewußtseins oder wegen des freien Wollens Person, sondern weil es durch das Selbstbewußtsein oder durch die Wollensfreiheit fähig ist, sich selbst (das Subject) mit höchster Unabhängigkeit zu bestimmen, oder das höchste Princip alles jenes (des Subjectes) Thuns und Lassens zu sein. Wenn also in dem Gottmenschen Jesu Christo über den sich selbst bewußten und daher frei wollenden Menschen noch ein höheres leitendes Princip (der Sohn Gottes) stand, und durch Motivirung das freie Wollen des Menschen lenkte, und es so mit dem göttlichen überall in Uebereinstimmung brachte: so blieb das menschliche Wollen dabei zwar frei (weil Motivirung die Freiheit des Wollens nicht aufhebt), und das ihm zu Grunde liegende menschliche Selbstbewußtsein blieb zwar bestehen; und doch war dann das höhere Princip (der Sohn Gottes) in dem zusammengesetzten Subjecte die Person, weil nicht der sich selbst bewußte freie Mensch, sondern der Sohn Gottes Alles leitete und mit höchster Unabhängigkeit bestimmte, und deswegen das menschliche Selbstbewußtsein und das freie menschliche Wollen mit seinem Bewußtsein umfaßte und auf sich bezog." Entweder versteht Perrone Deutsch, oder er versteht dieses nicht. Versteht er Deutsch, und hat er diese Stelle ganz gelesen: dann müßte man offenbar annehmen, er habe mala fide gehandelt, daß er bloß einen Satz aus derselben heraushob, worin Hermes eine Ansicht nur problematisch aufstellt, und vorlegt, wie dieselbe vielleicht sich vertheidigen lasse; und daß er dagegen das Folgende, worin Hermes diese Ansicht abweiset, und die entgegenstehende als die allein richtige vertheidigt, mit Stillschweigen überging, müßte man für böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes halten. Hat er aber diese Stelle nicht ganz gelesen: dann müßte man ihm den sträflichsten Leichtsinn und unverzeihliche Gewissenlosigkeit

zuſchreiben, daß er bloß den Anfang derſelben las*), darin allein, worin Hermes doch immer noch vielleicht vorſchiebt, ſchon deſſen wahre Lehre erblickte, und auf die ferneren Beſtimmungen und nachherigen Angaben, die Hermes ausdrücklich als die einzig richtige bezeichnet, keine Rückſicht nahm. Wir wollen jedoch annehmen, daß Perrone kein Deutſch verſtehe, wie denn auch mehrere ſeiner Schüler in unſerer Nähe von ihm ausgeſagt haben. Es bleibt dann aber auf ihm laſten, daß er ſich eine Kenntniß der deutſchen Sprache beilegt, die er nicht hat; und er wird daher, falls ihm ſeine Ehre am Herzen liegt, wohl thun, wenn er für die Zukunft ſich nicht mehr Kenntniſſe zuſchreibt, als er beſitzt, und ſich um zuverläſſigere Extrahenten und Ueberſetzer umſieht. Oder meint er vielleicht, er, als Lehrer der Theologie in der Hauptſtadt der katholiſchen Welt, habe eine Indemnitätsbill in der Weiſe, daß er über Andere ſchreiben und drucken laſſen könne, was er wolle; die katholiſche Chriſtenheit werde ſchon, wenn auch nicht ſein Wort für unfehlbare Wahrheit annehmen, dann ſich doch voll Ehrfurcht vor demſelben beugen und verſtummen? Da irrte er ſich aber gar ſehr: Wahrheit und nur Wahrheit kann ſich, zumal auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft, Anerkennung und Geltung verſchaffen; und keine Autorität, wäre ſie auch die eines Engels, iſt groß genug, um den Urheber einer offenbaren Unwahrheit und Ungerechtigkeit vor öffentlicher Ausſtäupung zu ſchützen. Wir ſind weit entfernt, zu glauben, daß Hermes in keinem Puncte könne geirrt haben (er war ein Menſch, und welcher Menſch hat nie geirrt!), oder gar, daß Alles, was er in ſeinen Schriften vorträgt, in jeder Beziehung ganz vortrefflich

*) Und nicht einmal richtig las. Denn Hermes behauptet darin nicht, wie Perrone referirt, daß Chriſtus kein freies menſchliches Wollen gehabt habe; ſondern er ſagt bloß, man möchte auf die vorgebrachte Schwierigkeit vielleicht antworten können: in Jeſu ſei kein freies menſchliches Wollen geweſen.

und also unübertrefflich gut und schön gesagt sei; aber Ungerechtigkeiten, wie die, welche in jener Stelle des Perrone gegen Hermes Statt findet, glauben wir aus Pflicht sowohl gegen den Verstorbenen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, als auch gegen das Publicum, dem gewiß nur mit der Wahrheit gedient sein kann, an's Tageslicht ziehen und ohne Schonung an den Pranger stellen zu müssen. Uebrigens schmeicheln wir uns keineswegs, hiermit dem Perrone über sein an Hermes begangenes Unrecht die Augen zu öffnen. Haben ihm doch auch Elvenich und Biunde ein schon im ersten Bande seiner theologischen Prälectionen S. 239—240 an Hermes begangene Unrecht ad oculum demonstrirt; haben sie ihn aber zur Einsicht dieses seines Unrechts gebracht, oder wenn er diese Einsicht erlangt hat, ist er dann dadurch zum Widerrufe bewogen worden? Wenigstens das Letzte ist nicht der Fall gewesen. Zwar verbreitete sich bald darauf, vorzüglich durch seine Freunde und Schüler in Deutschland, das Gerücht, er habe widerrufen oder werde doch baldigst widerrufen; er selbst aber schrieb im verflossenen Jahre in Hinsicht auf dieses Gerücht an die Herausgeber seines Buches in Belgien, „weder habe er das, was er gegen Hermes gesagt, widerrufen, noch habe er irgend etwas davon zu widerrufen; sie sollten daher, was sein Buch enthalte, nur ohne alle Aenderung wieder abdrucken lassen“ .... Weil wir doch einmal daran sind, so wollen wir dem Leser noch einige andere Proben von der Art und Weise, wie Perrone den seligen Hermes behandelt, hier vorlegen. S. 112 behauptet er, in der Lehre von dem letzten Endzwecke der Welt habe Hermes sich lieber an die Protestanten und Rationalisten, als an die Katholiken anschließen wollen. Als ob nicht schon der h. Irenäus, der h. Franz v. Sales, der *Catechismus Romanus* und viele andere katholische Theologen vor Hermes dasselbe gelehrt hätten! Als ob nicht die Lehre, welche

Wollen nicht von der Bestimmung des wollenden Subjectes ausgeht, und also eigentlich nicht frei ist, sondern diesem durch die Reize der Sinnlichkeit aufgedrungen wird *), und deswegen im eigentlichen Sinne gar kein Wollen (nur ein Begehren) ist, auch keine Schuld einschließt, als die: daß der so genannte Wollende es nicht verhinderte, oder w. d. i. als die: daß der nicht (frei) wollte, da er hätte (frei) wollen können und sollen. Eben so haben die Monotheleten und die Kirche an diese strenge Bedeutung des Wortes Wollen wahrscheinlich wohl nicht ausdrücklich gedacht. Auch hat die Kirche das nirgend anderswo je erklärt; wie das auch Stattler Tract. V. Sect. IV. §. 372, wo er übrigens das Gegentheil als eine nothwendige Annahme zu beweisen sucht, ausdrücklich eingesteht. — Aber gehört nicht die Freiheit zur menschlichen Natur? Das nicht: denn auch das unmündige Kind ist Mensch, ist aber nicht frei. Mehr, als dieses, scheint entgegen zu stehen: daß, wenn Christus kein freies menschliches Wollen in sich hatte, sein Handeln auch für die Menschen kein Beispiel sein könne, wofür es doch in der h. Schrift ausdrücklich angegeben wird, und von der Kirche allzeit gehalten ist. Auch dieses würde es noch immer sein können: weil es, da es immer noch ein menschliches Wollen ist, uns auch ein menschliches Verhalten zeigt, das wir mit Freiheit zu dem unsrigen machen sollen, wenngleich es selbst nicht mit menschlicher Freiheit gewählt war. — Es war auch nicht im Widerspruch mit der unordentlichen Sinnlichkeit gewählt, weil Jesus Christus keine Erbsünde hat, und doch sollen wir uns in Widerspruch mit dieser zur Nachahmung desselben bestimmen. — Allein unmöglich ist es doch nicht, auch ein freies menschliches Wollen und überhaupt menschliche Freiheit mit der Einheit und Göttlichkeit der Person in Jesu Christo zu vereinbaren. Darüber Folgendes,

*) Gerade so zeichnet auch der Apostel Paulus das sinnliche Wollen. Röm. 7, 17.

welches auch allein das Richtige ist: Das sich seiner selbstbewußte oder freiwollende Ich (Subject) heißt und ist nicht gerade wegen des Selbstbewußtseins oder wegen des freien Wollens Person, sondern weil es durch das Selbstbewußtsein oder durch die Wollensfreiheit fähig ist, sich selbst (das Subject) mit höchster Unabhängigkeit zu bestimmen, oder das höchste Princip alles jenes (des Subjectes) Thuns und Lassens zu sein. Wenn also in dem Gottmenschen Jesu Christo über den sich selbst bewußten und daher frei wollenden Menschen noch ein höheres leitendes Princip (der Sohn Gottes) stand, und durch Motivirung das freie Wollen des Menschen lenkte, und es so mit dem göttlichen überall in Uebereinstimmung brachte: so blieb das menschliche Wollen dabei zwar frei (weil Motivirung die Freiheit des Wollens nicht aufhebt), und das ihm zu Grunde liegende menschliche Selbstbewußtsein blieb zwar bestehen; und doch war dann das höhere Princip (der Sohn Gottes) in dem zusammengesetzten Subjecte die Person, weil nicht der sich selbst bewußte freie Mensch, sondern der Sohn Gottes Alles leitete und mit höchster Unabhängigkeit bestimmte, und deswegen das menschliche Selbstbewußtsein und das freie menschliche Wollen mit seinem Bewußtsein umfaßte und auf sich bezog." Entweder versteht Perrone Deutsch, oder er versteht dieses nicht. Versteht er Deutsch, und hat er diese Stelle ganz gelesen: dann müßte man offenbar annehmen, er habe mala fide gehandelt, daß er bloß einen Satz aus derselben heraushob, worin Hermes eine Ansicht nur problematisch aufstellt, und vorlegt, wie dieselbe vielleicht sich vertheidigen lasse; und daß er dagegen das Folgende, worin Hermes diese Ansicht abweiset, und die entgegenstehende als die allein richtige vertheidigt, mit Stillschweigen überging, müßte man für böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes halten. Hat er aber diese Stelle nicht ganz gelesen: dann müßte man ihm den sträflichsten Leichtsinn und unverzeihliche Gewissenlosigkeit

zuſchreiben, daß er bloß den Anfang derſelben las*), darin allein, worin Hermes doch immer noch vielleicht vorſchiebt, ſchon deſſen wahre Lehre erblickte, und auf die ferneren Beſtimmungen und nachherigen Angaben, die Hermes ausdrücklich als die einzig richtige bezeichnet, keine Rückſicht nahm. Wir wollen jedoch annehmen, daß Perrone kein Deutſch verſtehe, wie denn auch mehrere ſeiner Schüler in unſerer Nähe von ihm ausgeſagt haben. Es bleibt dann aber auf ihm laſten, daß er ſich eine Kenntniß der deutſchen Sprache beilegt, die er nicht hat; und er wird daher, falls ihm ſeine Ehre am Herzen liegt, wohl thun, wenn er für die Zukunft ſich nicht mehr Kenntniſſe zuſchreibt, als er beſitzt, und ſich um zuverläſſigere Extrahenten und Ueberſetzer umſieht. Oder meint er vielleicht, er, als Lehrer der Theologie in der Hauptſtadt der katholiſchen Welt, habe eine Indemnitätsbill in der Weiſe, daß er über Andere ſchreiben und drucken laſſen könne, was er wolle; die katholiſche Chriſtenheit werde ſchon, wenn auch nicht ſein Wort für unfehlbare Wahrheit annehmen, dann ſich doch voll Ehrfurcht vor demſelben beugen und verſtummen? Da irrte er ſich aber gar ſehr: Wahrheit und nur Wahrheit kann ſich, zumal auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft, Anerkennung und Geltung verſchaffen; und keine Autorität, wäre ſie auch die eines Engels, iſt groß genug, um den Urheber einer offenbaren Unwahrheit und Ungerechtigkeit vor öffentlicher Ausſtäupung zu ſchützen. Wir ſind weit entfernt, zu glauben, daß Hermes in keinem Puncte könne geirrt haben (er war ein Menſch, und welcher Menſch hat nie geirrt!), oder gar, daß Alles, was er in ſeinen Schriften vorträgt, in jeder Beziehung ganz vortrefflich

*) Und nicht einmal richtig las. Denn Hermes behauptet darin nicht, wie Perrone referirt, daß Chriſtus kein freies menſchliches Wollen gehabt habe; ſondern er ſagt bloß, man möchte auf die vorgebrachte Schwierigkeit vielleicht antworten können: in Jeſu ſei kein freies menſchliches Wollen geweſen.

und also unübertrefflich gut und schön gesagt sei; aber Ungerechtigkeiten, wie die, welche in jener Stelle des Perrone gegen Hermes Statt findet, glauben wir aus Pflicht sowohl gegen den Verstorbenen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, als auch gegen das Publicum, dem gewiß nur mit der Wahrheit gedient sein kann, an's Tageslicht ziehen und ohne Schonung an den Pranger stellen zu müssen. Uebrigens schmeicheln wir uns keineswegs, hiermit dem Perrone über sein an Hermes begangenes Unrecht die Augen zu öffnen. Haben ihm doch auch Elvenich und Biunde ein schon im ersten Bande seiner theologischen Prälectionen S. 239—240 an Hermes begangene Unrecht ad oculum demonstrirt; haben sie ihn aber zur Einsicht dieses seines Unrechts gebracht, oder wenn er diese Einsicht erlangt hat, ist er dann dadurch zum Widerrufe bewogen worden? Wenigstens das Letzte ist nicht der Fall gewesen. Zwar verbreitete sich bald darauf, vorzüglich durch seine Freunde und Schüler in Deutschland, das Gerücht, er habe widerrufen oder werde doch baldigst widerrufen; er selbst aber schrieb im verflossenen Jahre in Hinsicht auf dieses Gerücht an die Herausgeber seines Buches in Belgien, „weder habe er das, was er gegen Hermes gesagt, widerrufen, noch habe er irgend etwas davon zu widerrufen; sie sollten daher, was sein Buch enthalte, nur ohne alle Aenderung wieder abdrucken lassen“ .... Weil wir doch einmal daran sind, so wollen wir dem Leser noch einige andere Proben von der Art und Weise, wie Perrone den seligen Hermes behandelt, hier vorlegen. S. 112 behauptet er, in der Lehre von dem letzten Endzwecke der Welt habe Hermes sich lieber an die Protestanten und Rationalisten, als an die Katholiken anschließen wollen. Als ob nicht schon der h. Irenäus, der h. Franz v. Sales, der *Catechismus Romanus* und viele andere katholische Theologen vor Hermes dasselbe gelehrt hätten! Als ob nicht die Lehre, welche

Perrone als die einzig katholische geltend machen will *), gerade vorzugsweise von den ältern Protestanten vertheidigt worden wäre! Man sehe die Abhandlung über den letzten Endzweck der Welt im 20. Hefte dieser Zeitschrift. Dem allda Gesagten wollen wir hier nur noch hinzufügen, daß aus Allem, was Gott gemacht und gethan hat, noch macht und thut, allerdings seine Vollkommenheiten (seine Allmacht, Weisheit, Güte ꝛc.) hervorleuchten, deren Anerkennung ihm dann nothwendig die Verehrung der Menschen zuwendet; ja, daß Gott eben zu diesem Zwecke seine Vollkommenheiten in allen seinen Werken aufgedeckt oder geoffenbart hat, daß er also wirklich von den Menschen verehrt und verherrlicht sein will (was auch schon seine Heiligkeit, in wiefern sie Achtung seiner eigenen Würde ist, fordert); daß daher auch die Menschen und überhaupt alle Vernunftwesen verpflichtet sind, Gott in Allem zu verehren und zu verherrlichen (wozu ja auch die h. Schrift an vielen Stellen auffordert): woraus aber, wie wohl Jedem einleuchtet, keineswegs folgt, daß die Verehrung und Verherrlichung Gottes der letzte Endzweck der Welt sei **). — Im zweiten Bande seiner Prälectionen S. 486 sagt Perrone, Hermes habe sich gerühmt, eine neue Behandlungsweise der Theologie gefunden zu haben, ja er habe sich gerühmt, ein Lehrer derer sein zu wollen, die bisher in der Finsterniß gesessen. Das Letzte ist eine baare Lüge. Und was das Erste betrifft, so wollte Hermes allerdings die Theologie in einer bessern Methode, als bisher geschehen, behandeln; auch wollte er ihr eine halt-

*) Aus der h. Schrift bringt er keine andere Stelle dafür, vor als Proverb, 16, 4!!!

**) Sobald Gott Vernunftwesen zu deren Glückseligkeit erschuf, mußte er (um seiner Heiligkeit willen) freilich auch wollen, daß dieselben seine Vollkommenheiten anerkännten und verehrten; allein diese Verehrung war dann offenbar nicht der eigentliche Grund, warum er sie erschuf.

barere Begründung geben; daß er aber ruhmredig in die Welt hinausposaunt habe, eine neue Behandlungsweise der Theologie erfunden zu haben, ist ebenfalls eine baare Lüge. Oder ist das schon Ruhmredigkeit, daß Hermes eine bessere Behandlungs- und Begründungsweise der Theologie, als die bisherige war, aufzufinden und vorzulegen sucht? Will nicht auch Perrone in seinem Buche etwas Besseres der Welt auftischen, als diese bis dahin besessen? Oder will er das nicht? Dann hätte er sich die Mühe der Abfassung desselben sparen können. Und wahrlich! die Wissenschaft wenigstens würde nicht viel verloren haben, wenn sein Werk nie der Publicität wäre übergeben worden. Was Perrone übrigens an dieser letzten Stelle an Hermes weiter anstößig findet, hat wahrscheinlich außer ihm und seinen Geistesverwandten noch kein unterrichteter und vernünftiger Theologe anstößig gefunden.

Die drei letzten Kapitel handeln von dem künftigen Leben des Menschen, von der Auferstehung des Fleisches und dem letzten Gerichte. Es ist aber die gegenwärtige Anzeige des Perrone'schen Buchs viel zu groß geworden, als daß wir uns auch darüber noch verbreiten dürften. Auch ist uns über dem Anblicke der schreienden Ungerechtigkeiten, welche in dem Werke des Perrone vor der ganzen Welt, die Latein versteht und das Buch lieset, mit dem unverzeihlichsten Leichtsinn an Hermes verübt worden, alle Lust zum weitern Durchlesen desselben für jetzt gänzlich vergangen.

Rosenbaum.

Katholisches Gebet- und Gesangbuch, zunächst für höhere Lehranstalten. Köln, 1837 bei Dumont-Schauberg.

Ein Andachtsbuch für die Schüler der Gymnasien war ein längst und allgemein gefühltes Bedürfniß. Denselben

gebührt wie ein eigener Religions-Unterricht, so auch eine eigene, religiös kirchliche Erziehung; diese aber kann ihnen nicht zu Theil werden ohne ein auf ihre Bildungsstufe und ihre individuellen, sittlichen Bedürfnisse berechnetes Andachtsbuch, wie dieses auch die weisen Jugenderzieher in vorigen Zeiten begriffen, aus denen wir noch manche preces in usum studiosae iuventutis besitzen. Wir stellen einem solchen Buche außer den jedem Erbauungsbuche unentbehrlichen Eigenschaften folgende, besondere Anfoderungen:

1) Was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, welchem die Schüler an Sonn- und Feiertagen, sowie an mehreren Wochentagen gemeinschaftlich beiwohnen, soll es eine gehörige Anzahl Wechselgebete und Gesänge enthalten, welche die Beiwohnenden gemeinschaftlich beschäftigen. Ohne uns hier überhaupt über die großen Vortheile gemeinschaftlicher Volks-Andachten beim Gottesdienste zu verbreiten, sei nur bemerkt, daß namentlich für den studirenden Jüngling viel Anregendes und Erhebendes liege in solchen Andachten: wie in seinen Studien im steten Ringen und Wetteifer mit seinen Mitschülern begriffen, wird er sich auch des Strebens nach himmlischer Weisheit und einer unverwelklichen Palme recht bewußt, wenn er mit allen seinen Mitschülern wie aus Einem Munde und Herzen zum Himmel fleht um das Eine, was Noth thut. Den Schülern der obern Klassen, deren etwa Einige vom Religionslehrer zum öffentlichen Vorbeten bestimmt werden, tritt es in Mitte ihrer kleinern Mitschüler klar vor die Seele, daß, wenn sie auch im Gebiete der Wissenschaften denselben eine weite Strecke vorgedrungen, sie im Reiche Gottes dennoch mit jenen unausgesetzt streben müssen nach dem, was vor ihnen liegt; der so schädliche Wissensstolz wird fern gehalten und der Geist der Demuth gefördert. Den untern Klassen hingegen ist es ein mächtiger Sporn zum Gebete und zur kindlichen Frömmigkeit, wenn sie das andächtige Flehen aus dem Munde

derjenigen vernehmen, hinter denen sie in allen andern Dingen zurück sind. — Das Gesagte betrifft nur die Form des öffentlichen Gottesdienstes, welche, wenn sie als das Geringere erscheinen möchte, doch nicht unberücksichtigt bleiben darf. Dann verdient aber das Materiale eines Erbauungsbuches beim Gymnasial-Gottesdienste eine besondere Berücksichtigung. Dasselbe soll überhaupt so den Verstand und das Gemüth des Schülers ansprechen, daß er mit Liebe die religiösen Uebungen sich angewöhnen lerne, und diese ihm nicht bloß für die Dauer seiner Studienjahre, sondern für sein ganzes, künftiges Leben ein unabweisbares Bedürfniß seiner Seele werden, — daß er zugleich mit tiefer Achtung erfüllt werde gegen Alles, was die Kirche beim Gottesdienste darbietet, und somit in fester Anhänglichkeit an die Kirche überhaupt begründet werde. Die Gymnasien geben die Vorbildung unsern künftigen Beamten und Vorgesetzten; drum, meinen wir, müsse eben der Gymnasial-Gottesdienst es sich mit zur Hauptaufgabe setzen, der in den höhern Klassen sich leicht einschleichenden Kirchenscheu entgegen zu arbeiten; und deshalb um so mehr die Foderung, daß der Gottesdienst die Lust und Liebe zu religiösen Uebungen in dem Herzen des Schülers anfache, und ihn für die von der Kirche angeordneten Gebräuche begeistere. Und wie geschieht das? dadurch nur, daß die gewählten Gebete und Gesänge in verdaulicher und herzlicher Sprache jedesmal den Sinn und die Bedeutung der Handlungen des Cultus vorführen, die vom Priester vorgenommen werden. Was die Kirche gibt, ist alles schön in Inhalt und Form, und sagt dem Verstande, wie dem frommen Gemüthe zu; es braucht nur aus der dem Laien oft undeutlichen, symbolischen Schale der Kern hervorgeholt zu werden. Was der Priester am Altare bei der Opferhandlung der h. Messe betet und singt, was die Kirche an den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres in ihren Liturgien niedergelegt, das beschäftige auch den studirenden Jüngling, und der h. Geist, der daraus weht,

wird auch an das Herz des Betenden sprechen; bald wird nicht mehr das Schulgesetz allein ihn zur Kirche treiben, wie in seinem künftigen Leben nicht das bloße Kirchengebot; er erfährt und erlebt es, was in dem katholischen Cultus Belehrendes, Erhebendes und aufs Leben Einflußreiches liegt, und er wird so in die academische Laufbahn oder in's bürgerliche Leben, nicht bloß Kenntniß, sondern auch Uebung des Glaubens, nicht bloß religiöse Aufklärung, sondern religiöses Leben vom Gymnasium mitnehmen. Woher doch auch die so auffallende Erscheinung bei manchen gebildeten Geistern, daß sie mit Pathos das Herrliche des katholischen Cultus, seine sinnigen Symbole, seine tiefen Poesieen zu erheben wissen, ohne jedoch, was ihre eigene Uebung betrifft, auch nur mit einem Finger sie zu berühren? Angewöhnt, nicht angelernt, will die Religion sein. Freilich nicht angewöhnt in mechanischer Fertigkeit, sondern im Geiste und in der Wahrheit, und zu dieser Angewöhnung soll der Gymnasiast in seinem Gebetbuche Anleitung finden.

2) Anbelangend die Privat-Erbauung, soll das Andachtsbuch dem Jüngling ein Schutzgeist sein auf seiner gefahrvollen Bahn, — der ihm in Stunden des Ernstes zu Hause an den Sonn- und Festtag-Abenden in die Seele redet, und zu dauernden Entschlüssen in ihm reifen macht, was der öffentliche Unterricht oder die geheime Ermahnung des Beichtvaters angeregt hatte. Wir möchten wenigstens uns sehr ungerne dem traurigen Gedanken überlassen, daß solche stille Einkehr in sich selber unserer Gymnasial-Jugend etwas Unerhörtes, Fremdes bleiben sollte. Kurze kernhafte Betrachtungen z. B. über die Flüchtigkeit der Zeit und den Werth der Jugendjahre — Hinfälligkeit sinnlicher Vergnügungen — Werth und Wonne der Unschuld und des guten Gewissens — Gefahr der Verführung — Ende des Lasters u. s. w., würden in der Seele des Jünglings beim einsamen Studier-Pulte oft eine bereitwilligere Aufnahme finden, als der

öffentliche Gottesdienst. — Mehr Einfluß vielleicht als die Gebete, könnten die religiösen Lieder ausüben auf die sittliche Bildung des Characters; die lebhafte Phantasie des Jünglings sucht oft Nahrung in der Lectüre von Dichtern, deren Lesen und Declamiren ihm auch die Schule zur Bildung der Sprache und des feinen Geschmackes nöthig macht. Wir wollen nicht sagen, daß den Schülern anstößige Gedichte in die Hände gegeben werden; allein wird nicht schon durch das häufige Lesen, auch klassischer Dichter, die Seele des für ernstes Urtheil noch unreifen und den höhern Geist der Dichtung noch nicht umfassenden Jünglings leicht zu sehr von sinnlichen Phantasiegemälden umgeben? Bleibt sein Sinn nicht leicht nur an den sinnlichen Eindrücken hängen? Was vermögen da nicht religiöse Lieder, um einer Gefahr entgegen zu arbeiten, und den Jüngling für die höhern Ideen der Religion und ihrer ewigen Wahrheiten zu begeistern, und zu edlern Gefühlen zu entflammen! Welch eine Erhebung für das fromme Gemüth des Schülers, wenn die Lieder seines Gebetbuches der Art sind, daß sie selbst den Regeln der Poesie als Belege dienen können! — Wie schön kann da die Religion durch Vermittelung religiöser Lieder sich an das Leben des Gymnasiasten anschließen! — Freilich müßten die Lieder, wenn sie einen solchen Nutzen haben sollten, was Reinheit der Sprache, Kraft und Fülle des Gedankens, Tiefe des Gefühles, poetischen Rhythmus angeht, den bessern der profanen Dichtungen wenigstens zur Seite stehen können. Doch dies führt uns auf die

dritte Anforderung, welche wir an das Andachtsbuch stellen; nämlich, daß es auch in seiner Form der Bildungsstufe des Gymnasial-Schülers zusage. Machen wir mit Recht schon an jedes Volks-Andachtsbuch die Forderung, daß die Lehre der Kirche in klaren bestimmten Ausdrücken vorgetragen, daß die Regeln der Sprache und des bessern Geschmackes beobachtet werden ꝛc.; so dürfen wir diese Forderungen an ein Buch, das einer

höher gebildeten Jugend in die Hand gegeben wird, noch höher ſpannen. Die Jugend, welche ſich mit ſo mancherlei Gegenſtänden des Wiſſens beſchäftigt, ſoll, ſo oft ſie das Erbauungsbuch zur Hand nimmt, zur Einſicht kommen, daß Religion, als die höchſte Blüthe des menſchlichen Geiſtes, der Anfang und Endpunct aller ächten Bildung, auch die ſchönen Formen ächt menſchlicher Bildung, ſogenannter Humanität nicht verſchmähe; das Gebet, wie das religiöſe Lied, ſoll daher den ſtrengſten Geſetzen der Sprache, Poeſie und Schönheitsregeln genügen. Sehr ſtörend auf das fromme Gemüth des Gymnaſiaſten würde es einwirken, wenn er, der vom Morgen bis zum Abend in der Schule ſich in der Schönheit und Accurateſſe der Formen bewegt, eben ſeinem Gottesdienſte zu Liebe jene zum Opfer bringen müßte. Wäre dieſes nicht auch dem beſſern Schüler, der aber über die Formen der Schule ſich zu erheben nicht vermag, eine Verſuchung, im Gottesdienſte lau zu werden, ja ſich ſogar mehr oder weniger davon loszuſagen! Und ſetzte er ſich für ſich ſelbſt in ſeinem frommen Sinne über dieſe Verſuchung hinweg, was wird er dem lockeren Mitſchüler antworten, wenn dieſer ihn verlacht, und ihm Mangel an Bildung vorwirft, weil er Gebete und Lieder in ſo ungebildeter Sprache bete? Und nehmen wir den Gymnaſiaſten, wie er in der Regel iſt, noch nicht befeſtigt im frommen Sinne, — und dabei, wie es mit einem oder andern wohl der Fall iſt, mit in Zirkeln, wo er nichts für, aber vieles wider die Religion und den Gottesdienſt hört; — dann thut es um ſo mehr Noth, ſich die ſtrengſten Anforderungen zu ſtellen. Freilich wird wohl mit Recht geſagt, daß man, wenn die Sache gut ſei, an der Form ſich nicht ſtoßen müſſe, ein durchgebildeter Mann ſehe darüber hinweg, — allein, iſt denn der Gymnaſialſchüler ſchon durchgebildet? iſt man ihm, bei ſeiner mehr vielſeitigen, als gründlichen Bildung nicht ſchuldig, auch hierin mit dem Apoſtel Allen Alles zu werden? Und mag auch derjenige, der im Herzen der Re-

ligion abhold, den Anstoß gewisser Wörter nur zum Vorwande nimmt, um sein Erbauungsbuch bei Seite zu legen, — vor Gott nicht entschuldigt sein; — soll man doch auch dem Schlechtern keinen Scheingrund lassen, seine Irreligiösität zu beschönigen.

Halten wir nun an diese aufgestellte Ansicht das vorliegende Gebet- und Gesangbuch: so verdient es im Ganzen unsern Beifall; die Herausgeber, die, wie sie in der Vorrede sagen, lieber Inhaltreiches sammeln, als weniger Gehaltvolles selbst liefern wollten, haben dieses auch geleistet. Es weht in dem Buche ein ächt katholischer Geist und frommer Sinn, und es zeigt auf jeder Seite das löbliche Streben, dem Flittergolde abhold, nur Kernhaftes zu geben. Wohl unserer Gymnasialjugend, wenn sie so betet, als ihr in diesem Buche die Anleitung gegeben wird. Es ist von ihr ein ächt kirchlicher Sinn zu hoffen, wenn sie so mit der kräftigen Speise der Gebete der Kirche, der h. Schrift, und der liturgischen Bücher genährt wird; der Geist Gottes, der diese Gebete eingab, wird in ihnen auch dem Primaner noch kräftige Geistes- und Herzens-Nahrung darbieten, so wie er sie fand, da er als Schüler der Serta betete; — und wo etwa in einem und andern Gebete und Liede der Geist nicht so auf der Oberfläche liegt, da kann der Religionsunterricht, der ja doch, wie die Vorrede sagt, auf das Andachtsbuch sich oft beziehen will, — denselben erörtern. — Auch auf Vollständigkeit sowohl für öffentliche, als für Privat-Erbauung kann das Buch Anspruch machen. Es schließt sich an die liturgische Einrichtung des Kirchenjahres an, und läßt die Schüler die Feier der Erlösung vom Advente bis zum Schlusse des Kirchenjahres für jede kirchliche Zeit in Zwei Messandachten (die Eine mehr Gesang, die Andere mehr Gebet) mitfeiern. — Für die Privat-Andacht finden sich außer den gewöhnlichen Gebeten auch verschiedene Betrachtungen für den Morgen und Abend, die Beicht- und Communiontage, welche meist aus Thomas v. Kempis genom-

men sind. Was nun die Gebete anbelangt, so befriedigen dieselben vollends in Inhalt und Form. Daß in mehren Messandachten dieselben Gebete sich wiederholen, kann leicht entschuldigt werden; nur hätte, wenn dieselben bloß citirt, statt wiederholt worden wären, das ziemlich starke Buch etwas eingeschränkt werden können. — Ueber die Betrachtungen jedoch ist zu bemerken, daß man sich bei denselben den Gymnasiasten wohl zu sehr als einen vollendeten Asceten gedacht hat. Die beim Morgen- und Abendgebete angeführten kurzen Denksprüche aus der h. Schrift sind passend, auch die aus Thomas von Kempis gewählten kurzen Betrachtungen: das Thema ist angemessen, namentlich das: Vom Streben nach Weisheit, und das: von der Freudigkeit eines guten Gewissens. — Hingegen mußte der für die Communiontage aus dem vierten Buche des Thomas von Kempis gewählte Stoff zur Betrachtung, so sehr er an sich an seiner Stelle steht, mehr dem Geiste, als dem Buchstaben nach, und in gedrängterer Kürze dastehen. Weniger befriedigen die Betrachtungen an den Beichttagen; mit Ausnahme der „über den Widerstand gegen Versuchungen," die aber zu lang ist, sind die übrigen in ihrem Inhalte nicht genug auf die Individualität der Gymnasialjahre berechnet, und auf ihren sittlichen Zustand, wie er sich in der Regel vorzufinden pflegt. Sind auch die beiden Betrachtungen: „über Ertragung der Beschwerden," und: „vom Tage der Ewigkeit," für Einen, der schon längere Zeit den innern Menschen in sich bearbeitete, höchst brauchbar; anders ist es für den den Eindrücken der Außenwelt so sehr preisgegebenen jungen Schüler: was ihm in die Seele sprechen soll, muß ganz speciell auf seine Seelenzustände berechnet sein. Ueberhaupt möchten die Herausgeber bei der Wahl ihrer Betrachtungen das Leben der studirenden Jugend nicht so ganz in seiner Wirklichkeit aufgefaßt haben; die Schattenseite: das Laster und die Verführung hätte etwas mehr berücksichtigt werden müssen. Leider wuchert bei

manchen Jünglingen am Gymnasium noch viel Unkraut; und es thut Noth, dagegen auch die noch Unverdorbenen zu waffnen. Man könnte wohl dagegen sagen, daß der Umfang des Buches dieses nicht zuließ; allein man hätte dafür an einer andern Stelle sparen, und z. B. das zehn ganze Seiten lange Dankgebet abkürzen können, gegen dessen Inhalt sonst nichts gesagt sein soll.

Ueber die Sammlung der Lieder ist Mehres zu bemerken. Neben vielem Trefflichen findet sich auch manches Mittelmäßige, und überhaupt hätte bei der Auswahl mehr Sorgfalt können angewendet werden; manche Lieder sind aufgenommen, wovon sich in den bessern Gesangbüchern trefflichere Uebersetzungen finden. Hieher gehören z. B. die Lieder: Deinem Heiland — O Christ bemerk — Das Heil der Welt — Kommt her ihr Creaturen all. — In den Meßgesängen sind einige zu matt. Die Herausgeber entschuldigen freilich in der Vorrede, daß sie den Melodien zu Liebe zuweilen inhaltsreichere Texte hätten fahren lassen müssen; und wirklich scheint diese irrige Ansicht allein auf die Wahl weniger gehaltreichen Texte eingewirkt zu haben, da die Herausgeber ja in den Gebeten bewiesen, daß sie eine gute Auswahl zu treffen verstanden. Wir meinen indeß, daß man die Ansicht nicht aufstellen dürfe: um einer schönen Melodie willen, den bessern Text fallen lassen zu müssen. Nie soll das Wesen dem Außerwesentlichen weichen. — Großes Verdienst haben die Herausgeber darin, daß sie, wie die alten Melodieen, so auch viele alte beliebte Lieder in verbesserter Gestalt uns mittheilten. — Dabei hätten wir aber eben in diesen Liedern größere Sorgfalt gewünscht hinsichtlich der Wahl der Ausdrücke, die unbeschadet des Geistes des Liedes mit leichter Mühe sich hätten berichtigen lassen. — So sind im Liede 40. V. 4 der Ausdruck „abgethan" — V. 6 „verkehrt" — V. 10 „unverstellt" hart und sprachunrichtig. Lied 42 V. 4: „Dir sing' ich auch nach Engelbrauch" ist nicht edel. Ebendas. V. 3: „Dich denkt man kaum so engen

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Geschichte des heiligen Rockes unseres Heilandes *).

Eine Sache, welche schon mehr als achthundert Jahre mit der größten Sorgfalt aufbewahrt und von einem ganzen Volke in Ehren gehalten worden ist, verdient schon an sich eine hohe Achtung, wenn sie auch nicht dem zugeschrieben würde, der der ganzen Welt das Heil gebracht hat. Demungeachtet wird einem Jeden, der nicht auf alles Forschen Verzicht geleistet hat, auch bei der tiefsten Hochachtung, die er für die Sache selbst hat, sich der Gedanke aufdringen: ist die Sache auch ächt? — Ist sie diejenige, wofür sie ausgegeben wird? Wie ist sie auf uns gekommen? — Da oft über denjenigen Ereignissen, welche — ich will nicht sagen vor einigen hundert Jahren, — sondern nur vor fünfzig Jahren, ja zu unsern Lebzeiten sich zugetragen haben, ein dichter Schleier liegt, wie wollen wir denn verlangen, daß Thatsachen, die vor achtzehnhundert Jahren geschehen sind, mit Zuverlässigkeit behauptet werden sollen, wenn nicht göttlich inspirirte Schriftsteller sie bezeugen? Völlige Gewißheit über die Aechtheit des heil. Rockes dürfen wir also nicht fordern. Aber wenn Vermuthungen, wenn Wahrscheinlichkeiten vorliegen, welche nicht allein allen Widerspruch ausschließen, sondern auch hinlänglichen Grund der Glaubwürdigkeit darbieten: dann würden wir unrecht handeln, wenn wir dieser keinen Raum geben wollten.

Ehe wir mit den Untersuchungen alter Nachrichten beginnen, wollen wir zuerst sehen, ob es mehrere Kirchen gebe, und welche es sind, die ebenfalls Kleidungsstücke des Erlösers zu besitzen vorgeben, und dann erörtern, ob auf sie die vorgefundenen Nachrichten angewendet werden können.

*) Diese Geschichte des h. Rockes unseres Heilandes ist ganz, wie sie hier mitgetheilt wird, von dem Hochseligen Herrn Bischofe von Trier, Joseph von Hommer verfaßt und von seinen Freunden vor einiger Zeit der Redaktion dieser Zeitschrift zur Aufnahme übersandt worden.

1) Zu Rom in der Kirche zum heiligen Johannes im Lateran ſoll ein heil. Rock des Erlöſers vorhanden ſein. Soviel mir aber bewußt, iſt nie etwas darüber geſchrieben worden. Man hat keine Nachrichten darüber, und wahrſcheinlich verwahren die Römer ihn als eine Antiquität im Stillen. Man kann alſo nichts darüber ſagen.

2) Zu Köln ſoll ein Rock des Erlöſers in der Kirche der heil. Magdalena vorhanden ſein. Da jedoch kein beſonderer Anſpruch auf die Aechtheit deſſelben gemacht wird, ſo ſcheint es, daß es entweder ein nachgemachter, oder irgend ein anderes Kleidungsſtück, nicht der ungenähte Rock des Heilandes ſei. Man hat alſo nicht Urſache, ſich bei dieſem aufzuhalten.

3) Zu Argenteville in Frankreich ſoll der heil. Rock befindlich ſein, und dieſes iſt noch von den Kloſtergeiſtlichen der daſigen Abtei in den letzten Zeiten behauptet worden. Endlich

4) berufen ſich die Trierer auf uralte Tradition, daß ſie den wahren heil. Rock beſitzen. Auf dieſen ſoll vorzüglich unſer Augenmerk gerichtet ſein, indem er uns zunächſt angeht, und noch erſt vor einigen und zwanzig Jahren der öffentlichen Verehrung ausgeſtellt worden iſt.

Die älteſten Nachrichten, welche wir von dem heil. Rock unſeres Erlöſers haben, ſind aus dem ſechſten Jahrhundert, und zwar ſind deren zwei. Die eine iſt von dem heil. Gregorius von Tours, welcher im Jahre 596 ſtarb, und in ſeinem Buche *de gloria martyrum* Cap. VIII. ſchreibt: de tunica vero beati corporis non consuta, desuper contexta per totum, quae in quibusdam audivi, silere nequeo, ferunt autem in civitate Galatiae in Basilica, quae ad ss. Archangelos vocitatur, retineri. Est enim haec civitas ab urbe Constantinopolitana, quasi millibus centum quinquaginta, in qua Basilica est crypta abditissima; ibique in arca lignea hoc vestimentum habetur inclusum, quae arca a devotis atque fidelibus cum summa diligentia adoratur.“

Die andere Nachricht aus dem ſechſten Jahrhundert, über eine Thatſache, welche ſich unter der Regierung des Kaiſers Mauritius, der um das Jahr 583 den Kaiſerlichen Thron beſtiegen hat, zugetragen haben ſoll, erzählt uns der Abt Theofried von Echternach, der nach Calmet um das Jahr 1106—1110 lebte, in ſeinem Werke *Flores epitaphii sanctorum* lib. III folgendermaßen: „Haec tanti praeconii tunica in cuius typum Ioseph usus est talari et polymita; quanta debeat amplecti et honorari fide et reverentia, iudaicae perfidiae vigilantissima nos edocuit diligentia. Denique tam pretiosi thesauri custodia per successiones legitimas devoluta tandem iure haereditario Simoni cuidam filio Iacob

est credita. Hic cervicis durissimae Iudaeus tempore Mauritii imperatoris, ingenita sibi duritia per duas septimanas immania pro silentio perpessus supplicia tandem prodidit, eam in civitate Zaphat haud procul ab Hierosolyma reconditam esse.

Concurrebant viri summis honoribus, summis praediti virtutibus, Gregorius Patriarcha Antiochenus, Thomas Hierosolymitanus cum multis aliis egregiis praesulibus, super inenarrabili dono Dei tripudiantibus . . . . . et prosecuti quasi salutari sua tunica induto et praeeunti Christo Domino, posuerunt eam in opinatissima civitate Helia, in loco Dominicae anastasis potentia et gloria celeberrimo.“

Wir hätten alſo hier zwei Zeugniſſe, eins von Gregorius von Tours, das andere von dem Abt Theofrid von Echternach, über Thatſachen, die zu Ende des ſechſten Jahrhunderts geſchehen ſind, aber doch in vielen Stücken von einander abweichend, und zwar

1) das eine ſpricht ſo, als wenn der heil. Rock ſchon ſeit langer Zeit in der Stadt Galatia aufbewahrt geweſen, das andere, als wenn er damals erſt von dem Juden Simon entdeckt worden ſei;
2) das eine ſpricht von der Stadt Galatia, das andere von der Stadt Zaphat;
3) das eine erwähnt beſtimmt den ungenähten Rock Chriſti; das andere beſchreibt denſelben ſo, daß es ihn nur eine Tunica nennt.
4) Der eine Zeuge Gregor von Tours lebte gleichzeitig; der andere Theofried ſchrieb 500 Jahre ſpäter. Es kommt alſo darauf an, welchem der beiden Schriftſteller und welchen der von ihnen angeführten Umſtände mehr Gewicht beigelegt werden müſſe. Brower in ſeinen Annalen *liber IV, N. 7* achtet des obgleich gleichzeitigen Gregor nicht viel, weil er das, was er ſchreibt, nur von Einigen gehört zu haben vorgibt, und ſich überhaupt nur des Wortes: „man ſagt — ferunt“ — bedient. Man könnte auch noch hinzuſetzen, wie ſchwer es in damaligen Zeiten geweſen ſein müſſe, in einer ſo weiten Entfernung zwiſchen Tours und Galatia zuverläſſige Nachricht zu erhalten. Dagegen gibt Brower dem Zeugniſſe des Abtes Theofrid größern Werth, und zwar aus der Urſache, weil er ſein Buch dem Trieriſchen Erzbiſchof Bruno dedicirt habe, und dadurch zu behaupten ſcheine, daß damals noch zu Zeiten des Bruno der heil. Rock an dem durch die Auferſtehung des Heilandes berühmten Orte Jeruſalem aufbewahrt geweſen ſei. Von dieſem dem Erzbiſchof gewidmeten Buche kann ich nun nichts ſagen, indem ich daſſelbe nicht geſehen habe, ſondern den oben ge-

machten Auszug nur aus zwei aus dem Werke ausgeriſſenen, gedruckten und in dem Domarchiv unter den Acten über den heil. Rock befindlichen Blättern in 4° genommen habe und gerade den in collectione maxima patrum Tom. XII vorkommenden zwei Reden des Theofrid de veneratione sanctarum reliquiarum, die flores Epitaphii sanctorum nicht beigefügt ſind. Jene zwei Blätter ſind durch den damaligen Profeſſor Weber ad acta gekommen, welcher auf die Aufforderung des Biſchofs Mannay, man möge ihm verſchaffen, was in alten Schriften über den heil. Rock vorfindlich ſei, dieſe einzelnen zwei Blätter geliefert hat, vermuthlich weil die übrigen Theile des Buches zerriſſen waren, und kein anderes Exemplar vorgefunden ward.

Dieſemnach wäre zu unterſuchen, in wie weit die übrigen in den beiden Zeugniſſen angeführten Umſtände für das zu Argenteville in Frankreich befindliche Kleidungsſtück dienen können; denn von unſerm heil. Rock wollen wir hernach reden.

Im Jahre 1680 gab Don Gabriel Gerberon ein Buch heraus, unter dem Titel: *Histoire de la robe sans couture de notre Seigneur Iesus Christ* (Hr. Appell.-Rath Müller gedenkt deſſelben im Trieriſchen Wochenblatt von 1819. Nro. 52.), worin er behauptet, daß das Kloſter zu Argenteville (Brower 1. 217 nennt es coenobium Argentolicum) im Beſitz des heil. Rockes ſei, daß er unter Carl dem Großen nach Frankreich gekommen und unter Ludwig VII. 1156 gezeigt worden ſei. — Dieſe Angabe führt darauf, daß es mehrere Kleidungsſtücke unſeres Erlöſers an verſchiedenen Orten gebe. Schon der Conſtantinopolitaniſche Kaiſer Alexius, als er 1095 in einem beſondern Briefe an den Grafen Robert von Flandern und den Fürſten des Reichs das Elend vorſtellte, wie die Türken in dem Byzantiniſchen Reich die Chriſten befeindeten, ſo daß Alles verloren zu ſein ſchien; weswegen er ſie erſuchte, mit aller möglichen Macht zu Hilfe zu eilen, fügte zum Beweggrunde an die koſtbaren Schätze, die ſonſt den Chriſtus-Verräthern in die Hände fielen. Apud *Martene et Durand Thes. nov. anecdotorum Tom I. pag. 262.* Er ſchreibt: „Melius subiectus esse vestris latinis cupio, quam paganorum delubriis. Ergo antequam capiatur ab eis Constantinopolis, certare totis viribus maxime debetis, ut gloriosam et ineffabilem mercedem in coelo gaudentes recipiatis. Nam melius est, ut vos habeatis Constantinopolim, quam pagani: quia in ea habentur pretiosissimae reliquiae Domini, id est statua, ad quam fuit ligatus, flagellum unde fuit flagellatus, chlamys coccinea, qua fuit indutus, corona spinea, qua fuit coronatus, arundo, quam vice sceptri manibus tulit, vesti-

menta, quibus ante crucem spoliatus fuit, pars maxima ligni crucis, in qua crucifixus fuit, clavi quibus affixus fuit, linteamina post resurrectionem in sepulchro inventa etc.

Hier wird alſo ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem ſcharlachrothen Mantel (chlamys) und den andern Kleidungsſtücken (vestimenta), von welchen es in der Schrift heißt: et diviserunt sibi vestimenta; oder wie Johannes ſagt: acceperunt vestimenta eius et fecerunt quatuor partes, unicuique militi partem et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis desuper contexta per totum. Dixerunt ergo ad invicem: non scindamus, sed sortiamur de illa, cuius sit.

Von dieſem ungenähten Rock kommt nichts in dem Briefe des Alexius vor. Es iſt alſo möglich, daß Mehreres von den Kleidungsſtücken etwa bei herannahender Feindes-Gefahr nach Italien gebracht worden und Einiges nach Frankreich gekommen iſt. Wie jedoch und mit welchem Beweis Gerberon ſagen könne, daß ſchon zu Karls des Großen Zeiten das angebliche Kleid in die Abtei Argenteville gekommen ſei, weiß ich nicht. Dieſes ſagt auch nicht Robert de Monte in ſeiner appendix zu dem Chronicon des Sigeberti Gemblacensis, worauf ſich die Franzoſen doch vorzüglich berufen. Dieſes Robert de Monte *appendix* iſt aufgenommen in des Piſtorius *collectio illustrium veterum scriptorum*; und da heißt es nur ad annum 1157. „in pago Parisiensi cappa Salvatoris nostri monasterio Argentoilo revelatione divina reperta est inconsutilis et subrufi coloris, quam, sicut litterae, quae in ea repertae, indicabant, gloriosa mater illius fecit, dum adhuc puer esset.“

Eine Cappa, die keine Aermel hat, iſt aber keine Tunica, welche Aermel hat. Daß er ſie inconsutilis nennt, kann bei einer cappa eher wahr ſein, weil eine cappa keine Nebentheile hat, allein vielleicht haben auch diejenigen, welche von einem Kleidungsſtücke oder von einem Theile eines Kleidungsſtückes reden, wenn ſie es auch nicht ſelbſt ſahen, Wohlgefallen daran gehabt, es inconsutilis zu nennen, weil dies die Schrift als ein ausgezeichnetes Merkmal des h. Rockes angibt. So hat auch wahrſcheinlich der oben angeführte Gregorius von Tours den in der Kirche zu den hh. Erzengeln befindlich ſein ſollenden h. Rock geglaubt, inconsutilis nennen zu müſſen, weil er ſo in der h. Schrift genannt wird, obgleich er ihn nie geſehen, ſondern nur von Einigen gehört hatte, daß man ſage, er ſei da befindlich.

Auch Gerberon ſelbſt nannte die zu Argenteville aufbewahrte h. Reliquie nicht einen Rock, eine Tunique, welche Aermel hat, ſondern einen Mantel, wie wir von dem Abt Calmet lernen, der gewiß für einen vollgültigen Zeugen gilt; da er die Reliquien ſelbſt

gesehen hat, und davon in seiner *Histoire de Lorraine, Tome I. pag. 167. edit. 1745* folgendes schreibt: Ou elle (la Tunique) est encore aujourdhui. Je l'ai vue; c'est une etoffe à peu près comme de la serge, de couleur de pourpre ou violette. L'auteur, qui parle de son invention, l'appelle un manteau. Elle a à peu près la forme d'un amict ou chasuble.

Aus dieser sehr einfachen Erzählung des Abts Calmet erhellet zur Genüge, daß jenes Kleidungsstück zu Argenteville ein Mantel und keine Tunica mit Aermeln sei, — daß es eine rothe oder violette Farbe hat, — und daß es mithin der von dem Kaiser Alexius angegebenen Chlamys am ähnlichsten sei. Wie es in jenes Kloster gekommen sei, wollen wir Denen zu Argenteville zu beweisen überlassen. In jedem Betracht ist es von dem Trierischen h. Rock ganz verschieden und thut dessen Aechtheit keinen Abbruch, wenn derselben sonst nichts entgegen steht.

Die Trierer berufen sich für die Aechtheit ihres h. Rockes auf die Tradition, aber auch um diese gelten zu lassen, muß ihr wenigstens nichts widersprechen, und es müssen gewisse Thatsachen zum Grunde liegen, welche sie glaubwürdig machen.

Was den ersten Punct angeht, so hat Hr. Appellationsrath Franz Joseph Müller in der Beilage zum Trier'schen Wochenblatt v. J. 1819. Nro. 5 einen Aufsatz über den h. Rock geliefert, der alle Achtung verdient.

Nachdem er dessen Länge und Breite, die Art des Stoffes und die Farbe beschrieben hatte, argumentirt er so: Christus hat sowohl bei Heiden und Juden in so großem Ansehen gestanden, daß der Kaiser Tiberius, nachdem ihm Pilatus von der Lehre Jesu Bericht erstattet hatte, den merkwürdigen Sittenspruch Christi: „Was Ihr wollet, das Euch geschehe, das sollt Ihr auch Andern thun,“ an seinen Pallast und andere öffentliche Gebäude anschreiben ließ, auch eben dieser Tiberius und Hadrian einmal Willens waren, Christo einen Tempel bauen zu lassen. Daraus lasse sich also leicht vermuthen, wie man den Soldaten, die Christum gekreuzigt, nach geworfenem Loos den Rock, welcher nicht getheilt werden konnte, abgehandelt habe, um ihn zum Andenken aufzubewahren. Er sei nun in die Hände jüdischer Personen, denen man ihn wieder abgekauft habe, oder in die Hände der Verwandten Jesu, oder seiner Freunde gekommen: gewiß werde der, welcher ihn bekommen, ihn auch, als von einem so merkwürdigen Manne herkommend, mit besonderer Sorgfalt aufbewahrt haben, bis endlich Constantin oder seine Mutter Helena ihn an sich gebracht hätten. Es ist auch zu vermuthen, ja sehr glaublich, daß Helena, die sich mit dem heil. Macarius, Bischof zu Jerusalem, so viele Mühe gab, das h. Kreuz aufzufinden

(Stolberg, Geſchichte der Relig. Jeſu. 10ter Theil LVI. 3. 4 Sg.), gewiß ſich angelegen ſein ließ, Alles, was nur an den Welterlöſer erinnern konnte, zu ſammeln, und mithin den h. Rock des Herrn zu erhalten.

Nicht minder läßt ſich leicht denken, daß bei dem bekannten Eifer dieſer Kaiſerinn ſich jeder gern beſtrebt haben wird, ihr das einzuhändigen, was einen Bezug auf Chriſtus haben konnte.

Hat man zu Ende des ſechſten Jahrhunderts geglaubt, daß theils in Galatia Ueberbleibſel von Kleidungsſtücken des Erlöſers aufbewahrt, theils deren zu Zaphat noch verſteckt ſeien: ſo iſt es weit natürlicher, zu glauben, daß deren, dritthalb hundert Jahre früher, Helena an dem Orte der Leidensgeſchichte ſelbſt habe an ſich bringen können.

Es liegt alſo nicht allein nichts Unwahrſcheinliches, ſondern viel Glaubwürdiges darin, daß die Kaiſerinn die Tunica (den Leibrock) des Weltheilandes in ihre Hände bekommen; daß ſie ihn mit nach Trier gebracht habe, berichtet uns die mündliche Ueberlieferung.

Vorerſt muß man hier in Betracht ziehen die große Vorliebe der Helena für die Stadt Trier, welche durch andere Thaten hinlänglich bewieſen iſt. Daher läßt ſich als gewiß annehmen, daß ſie den h. Rock, wenn ſie im Beſitze deſſelben war, auch mit nach Trier gebracht habe.

Haben wir dafür, daß dieſes Kleid allgemein dafür gehalten worden, keine Beweiſe aus dem vierten Jahrhundert, in welchem Helena nach Trier gekommen iſt, ſo findet ſich anderthalb hundert Jahre ſpäter ein ſprechendes Zeugniß in dem Privilegium Silvestri Papae, quod Volusianus archiepiscopus rescribi iussit, welches *Hontheim hist. dipl. 1. 17* liefert und in das Jahr 467 ſetzt.

Denn obgleich die Authenticität dieſes Diploms, unerachtet ſie vom Sirmond, Maſenius und Browerus anerkannt iſt, vom Peter Boſchius und von Hontheim aus wichtigen Gründen verworfen wird, ſo treffen dieſe Gründe doch nur den Umſtand, daß Agritius darin Patriarch von Antiochien genannt wird, was er nie geweſen iſt, und nicht ſein konnte; der übrige Inhalt des Diploms wird nicht widerſprochen, und Hontheim ſelbſt ſagt zu Ende der Note h. „caeterum, quod etiam observat Boschius loc. cit., nihil haec faciunt ad historiam reliquiarum Trevirensium, quas S. Helena florenti iam tum Trevirorum ecclesiae post suum e Palaestina reditum per S. Agritium destinasse potuit, tam etsi is eiusdem iam pridem esset antistes.“

Da nun in dieſem zur Zeit des Erzbiſchofs Voluſianus untergeſchobenen Diplom die Stelle vorkommt: „Ad honorem patriae

Dominae Helenae Augustae metropolis eiusdem indigenae, quam ipsa felix per apostolum Matthiam a Iudaea translatum cum tunica et clavo Domini, ... caeterisque reliquiis magnifice ditavit, specialiterque provexit; so ergibt sich hieraus, daß, obgleich die Urkunde nicht ächt, die jedoch wahrscheinlich zur Zeit des Erzbischofs Volusian verfaßt ist, — man schon im fünften Jahrhundert der allgemeinen Meinung war, der h. Rock werde zu Trier aufbewahrt, wodurch also die mündliche Tradition bestätigt wird.

Diese Tradition erhielt sich auch nicht allein im Trierischen, sondern auch weit und breit. Es war allgemein bekannt, daß Trier die Stadt sei, wo der h. Rock unseres Herrn aufbewahrt werde; obgleich man nicht wußte, wo er eigentlich verbewahrt sei. Wie er verborgen geblieben, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, was für schreckliche Schicksale in jenen Zeiten Stadt und Umgegend durch die wiederholten Ueberfälle barbarischer Völker erlitten, und welche Verheerungen statt hatten. Verborgen mußte also das h. Kleinod werden; aber die Tradition erhielt sich noch immer, daß Trier im Besitz desselben sei, so daß im Jahre 1157, also noch 40 Jahre vorher, ehe man ihn wieder fand, Kaiser Friederich I. an den Erzbischof Hillinus schrieb: „**Metropolis illa vestra Treviris inquam inclyta, quae inconsutuli praepollet tunica Domini.**“ ap. Goldast. Constit. imperii, aus welchem Hontheim in seine *hist. diplom. I. 581* das Schreiben aufgenommen hat. — Also war es ununterbrochene Tradition. —

Eilen wir hier den unten folgenden Thatsachen ein wenig vor, und erwägen, daß unser h. Rock nach reiflicher, bedachtsamer Untersuchung — wie unten folgen wird, — ohne Nath, mithin inconsutilis befunden worden ist, was von keinem anderswo befindlichen Kleidungsstück gesagt ist, und nicht gesagt werden kann, so ergibt sich aus diesem Umstande, verbunden mit einer gegründeten ununterbrochenen allgemeinen Tradition, so zu sagen, der volle Beweis für die Aechtheit unseres h. Rockes.

Erst im Jahre 1196 war es dem Erzbischof Johann I. vorbehalten, des h. Kleinods wieder ansichtig zu werden.

Nachdem Erzbischof Poppo die in den unseligen Zeiten so sehr vernachlässigte Domkirche mit großen Kosten hatte herstellen lassen, und am 21. October 1038 neu eingeweiht hatte. (Brow. *I. 518,*) nachdem Erzbischof Bruno auch den westlichen Theil der Domkirche hatte ausbauen lassen, und den in diesem, dem hohen Altare gegenüberstehenden Chor gesetzten Altar zu Ehren des h. Nicolaus 1122 consecrirt hatte (Brow. II. 17), legte nun auch Erzbischof Johannes I. im Jahr 1196 zur Verschönerung des Doms Hand an. Er ließ alte Winkel abreißen, und an vielen Stellen neues

Gemäuer aufführen. Er ließ die Reliquien-Kasten untersuchen und verborgene Oerter aufräumen. Bei dieser Gelegenheit fand er in der Nicolaus-Gruft, in der Mitte der beiden Thürme den Rock des Herrn mit offenbaren Andeutungen versehen; — (Tunica Domini in aditu maximi templi, spatio inter utramque turrim medio recondita ..... manifestis indiciis patefacta, *Brower II, 91. sive lib. XV. Nr. XVI)*, ohne daß jemand der damals Lebenden sich erinnerte, daß er hierhin versetzt worden sei; wahrscheinlich, weil dieses in der Stille geschah, man nur Wenigen wegen der unruhigen Kriegszeiten das Geheimniß anvertraute, und diese Wenigen mittlerweile verstorben waren. Das Volk war wegen dieses so lange entbehrten, nun wieder zu Tage gekommenen Schatzes vor Freude entzückt.

Erzbischof Johannes ließ ihn am ersten Mai 1196, als am Feste der hh. Apostel Philippus und Jacobus öffentlich zeigen, und in den von ihm zu Ehren des h. Petrus neu erbauten hohen Altar verschließen.

Von nun an steht die Identität des h. Kleides fest. Denn von nun an ward er nie mehr, ohne die klügsten Maßregeln dabei zu beobachten, anderwärts hingebracht, oder die Kiste, in welcher er verpackt war, geöffnet.

Nun vergingen mehr als dreihundert Jahre, ehe es Jemanden eingefallen wäre, dieses kostbare Ueberbleibsel aus den Zeiten des Erlösers wieder sehen zu wollen. Im Jahre 1512 ward er nachmals dem Volke öffentlich gezeigt. Die Veranlassung war folgende:

Kaiser Maximilian hatte viele Fürsten des Reichs nach Trier beschieden, um sich hier über verschiedene Reichsangelegenheiten mit ihnen zu besprechen. Er brachte die Fastenzeit zu Würzburg zu, ging dann nach Metz, das damals noch zum deutschen Reiche gehörte, und kam von da in der Charwoche nach Trier.

Brower in seinen Annalen *II. 327* oder *lib. XX. Nr. XLV.* zählt alle die Bischöfe und Reichsfürsten namentlich auf, die damals in Trier anwesend waren. Der Kaiser unterhielt sich oft mit dem damaligen Kurfürsten und Erzbischofe von Trier, Richard von Greifenklau, einzeln in vertraulichen Gesprächen. Unter andern leitete der Kaiser auch die Unterredung auf den Rock des Heilandes, der, wie Jedermann wisse, und auch durch Urkunden bewährt sei, sich in Trier befinde; und gab ein außerordentliches Verlangen zu erkennen, ihn zu sehen. Diese Zumuthung des Kaisers setzte den ohnehin in dergleichen Dingen sehr ängstlichen Erzbischof in große Verlegenheit. Er wich aus, zögerte und sagte endlich dem Kaiser, daß es nicht geschehen könne. Die heilige Reliquie werde nun schon über eilf hundert Jahre hier aufbewahrt, und noch Niemand hätte ihn gesehen, ausgenommen zur Zeit des Erzbischofs Johann, da er in den frü-

hern unruhvollen Zeiten verborgen gewesen, und damals wieder gefunden worden sei. Dieses sei aber schon über drethundert Jahre. Zudem dürfe er Sr. Majestät nicht verhehlen, wie man allgemein dafür halte, daß es gefährlich sei, den h. Rock zu zeigen, indem Gott der Herr durchgängig bei einer solchen Gelegenheit Merkmale seines Mißfallens gegeben habe.

Einschalten muß ich hier, daß diese Meinung sich auf eine alte Sage gründete, wozu ein Vorfall, der schon zu des Erzbischofs Agritius Zeiten sich zugetragen haben soll, die Veranlassung gab. Der Vorfall wird in den *Actis Sanctorum* am 13. Januar *Tom. I. pag. 776* in vita S. Agritii cap. IV. erzählt.

Da verschiedene Gespräche im Volke umgingen, was denn das eigentlich für ein Kleid des Erlösers sei, welches Helena dem Agritius mitgegeben habe, indem Einige glaubten, es sei sein ungenähter Rock, Andere, es sei der Purpurmantel, mit dem er zur Zeit seines Leidens bekleidet gewesen, Andere endlich, es seien seine Schuhe; so habe man beschlossen, den Kasten zu öffnen, um nachzusehen, zugleich aber ein dreitägiges Fasten zu diesem Ende angeordnet und fromme Gebete empfohlen, damit Gott den gefaßten Entschluß segnen möge. Immittelst sei aber ein Geistlicher heimlicherweise zu dem Kasten hingegangen, um seinem Bischofe Bericht zu erstatten, habe aber bei Oeffnung des Kastens plötzlich das Licht seiner Augen verloren. Woraus man denn geschlossen habe, daß es dem Sünder nicht erlaubt sei, diesen Schatz anzusehen, dessen der Gerechte nicht einmal würdig sei. Von dieser Zeit an sei der Behälter, worin der h. Rock verschlossen gewesen, nie mehr geöffnet worden. — Der Kaiser ließ sich durch diese Vorstellungen nicht abschrecken, sondern ward in seinem Begehren nur desto zudringlicher. Erzbischof Richard ließ hierauf die höhere Geistlichkeit zusammen kommen, trug ihr das heiße Verlangen des Kaisers vor, und hörte ihre Meinung. Sie hielt dafür, daß man die frommen Wünsche des Kaisers nicht unbefriedigt lassen müsse.

Der vierzehnte April 1512, welcher der Mittwoch nach Ostern war, wurde also dazu bestimmt, das schätzbare Kleinod zu erheben.

Der Erzbischof befahl nun, in Gegenwart sämmtlicher Domcapitularen, einigen dazu ausersehenen Geistlichen, den Fuß des Altars zu erbrechen. Einer derselben stieg hinein und erblickte nebst vielen andern Verschlägen voll Reliquien, eine von Ebenholz zierlich gearbeitete, mit einem wächsernen Siegel versehene und überschriebene Kiste, bei deren Eröffnung der heilige Schatz sichtbar ward; dennoch ward derselbe nicht gleich erhoben, sondern die Erhebung bis zum dritten Mai ausgesetzt. An diesem Tage ward er dem Volk gezeigt, aber anfangs nur zusammen gefaltet, wie er in der Kiste gelegen. Allein

auf dringendes und wiederholtes Anſuchen der Fürſten und des Volks ward er auseinandergelegt, ausgedehnt, aufgehangen, und ſo der allgemeinen Verehrung ausgeſetzt. Brow. II. 329.

Die Verehrung war ſo groß, daß man die Zahl der herbeigeſtrömten Menſchen auf hundert tauſend berechnete, und ſo allgemein, daß der Papſt Leo X. allen Denen, welche alle ſieben Jahre den h. Rock in Trier verehrten, im Jahre 1514 einen vollkommenen Ablaß verhieß.

Masenius in additamentis ad Brow. II. *556* und Honth. II. *591*.

Dieſe nämliche Urkunde führt auch Günther in ſeinem Codice rhenano mosellano V. 180 aus dem Original auf, das er vor ſich hatte und bemerkt in der Note, daß diejenige, welche Maſenius und nach ihm Hontheim herausgab, in mehreren Stücken von der Originalbulle abweiche.

Wenn aber Günther in der nämlichen Note ſagt, daß ſchon in einer Urkunde vom Jahre 1114 des heil. Rockes des Heilands Meldung geſchehe, — daß ein päpſtlicher nach Deutſchland geſchickter Legat, der Cardinal Richard in jenem Jahre nach Mainz gekommen und in dortigem Kloſter auf St. Jacobsberg freundſchaftlich aufgenommen worden ſei, demſelben auch zur Dankbarkeit mehrere Reliquien geſchenkt habe, und unter dieſen reliquias de ligno dominicae crucis et de Tunica Domini inconsutili et de vestimento S. Mariae matris Domini und hiernach hinzufügt: es ſei nicht zu bezweifeln, daß er auch in Trier geweſen, dieſe Reliquien dort erhalten und nach Mainz gebracht habe: ſo kann ich dem Hrn. Günther hierin nicht beiſtimmen; denn 1) kann es nur wahrſcheinlich ſein, daß der Cardinal auch in Trier geweſen ſei; 2) kann er nicht einmal die Reliquie de tunica inconsutili Domini im Jahr 1114 zu Trier bekommen haben, weil der heil. Rock erſt im Jahre 1196 wieder gefunden worden iſt. Siehe oben Seite 199—200. 3) Haben wir ſchon oben gezeigt, daß ſowohl Gregorius von Tours als auch Robert de Monte in ſeiner appendix zu des Sigeberti Gemblacensis chronicon, da ſie von dem heil. Rock reden, ſich unrichtig des Worts inconsutilis bedient, und vielleicht nur deswegen daſſelbe gebraucht hatten, weil man, auch ohne allen andern Grund, mit dieſem Kleid, nach der Schrift, den Begriff inconsutilis verbunden hatte. Was auch von der Reliquie Tunicae, die der Cardinal nach Mainz geſchenkt hat, zu verſtehen ſein muß. — Wohl mag der Cardinal die Reliquie von dem zu Rom aufbewahrten Purpurmantel des Herrn von da aus mitgebracht haben.

Daß im Jahre 1531 der h. Rock gezeigt worden ſei, behaupten Einige, es iſt aber nicht zuverläſſig. Der aus Mainz gebürtige Canonicus im Bartholomäus-Stift zu Frankfurt, Hr. Johann Reinhard

Marx, welcher über den im Jahre 1655 gezeigten h. Rock ein Büchlein in 4°, in lateinischen Versen geschrieben, und alle die Jahre angeführt hat, in welchen er gezeigt worden, führt das Jahr 1531 nicht an.

Nur aus der Stelle, wo Brower II. *521* angibt, daß der h. Rock im Jahre 1585 auf Antrieb des damaligen Bischofs von Vercelli öffentlich gezeigt worden; indem dieser behauptet habe, es sei gut zur Erweckung und Belebung des Volks, die vorhandenen hh. Reliquien öfter der Verehrung auszusetzen, wodurch sich dann Johann von Schönenberg habe bewegen lassen, den h. Rock auszustellen, weil seit seiner letzten Aussetzung bereits vierzig Jahre verflossen seien; — nur aus dieser Stelle habe man geschlossen, daß er ungefähr um das Jahr 1531 öffentlich gezeigt worden.

Im Jahr 1594 am 15. Januar ist der heil. Rock dem Kurfürsten und Erzbischofe von Köln Ernest, Herzog von Baiern und einigen aus den Niederlanden in der Domkirche ungewöhnlicherweise und wahrscheinlich nur im Stillen gezeigt worden extra ordinem exhibita . . . *Brow. II. 427.*

Mit dem Urtheil vom 1. Februar 1631, das Hontheim III. 342 vorbringt, verhält es sich so: In der kurfürstlichen Hofkapelle war ein vergoldetes, schön gearbeitetes hohes Kreuz, worin viele Reliquien, und unter andern auch eine mit der Ueberschrift: Particula tunicae D. N. I. C. aufbehalten war. Von dieser Reliquie hatte der Kurfürst und Erzbischof Philipp Christoph von Sötern den halben Theil vor Kurzem der österreichischen Prinzessinn, Infantinn von Spanien, geschenkt. Bald darnach entstand ein Gerede, daß diese Reliquie nicht ächt sei, und die Prinzessinn schickte sogar einen ihrer Cavaliere, Carl von Mansfeld mit einem Briefe, dato 19. April 1630 an den Kurfürsten, worin sie ihn bat, ihr über die Aechtheit der ihr geschenkten Reliquie ein Zeugniß auszustellen. Der Kurfürst fand sich durch den falschen Ruf beleidigt und ließ die Reliquien untersuchen, auch den Hofcaplan Martin Hergen, welchem die Aufsicht über dieselben anvertraut war, verhören.

Das Domcapitel ward aufgefordert, zu berichten, und stellte am 23. Juli 1630 ein Zeugniß aus, daß von dem heil. Rock, der im Dom aufbewahrt werde, niemals etwas abgeschnitten, nie davon etwas an Jemanden verabreicht worden sei. Als bei der ganzen Untersuchung nichts herauskam, war man genöthigt, in einer öffentlichen Urkunde zu sagen, daß man die Aechtheit nicht beweisen könne; daß aber diese Reliquie vor mehreren Jahrhunderten von einem Erzbischof zum andern gekommen, immer als eine achtungswerthe Reliquie gehalten und verehrt worden. In der von Philipp Christoph selbst unterm 7. Juni 1630 ausgestellten und wahrscheinlich nach Brüssel geschickten Urkunde kommen folgende Stellen vor: Etiam

sanctissimus Dominus noster eiusque praedecessores, quorum auctoritate particulae de tunica Domini etiam Romae ostenduntur et venerantur .... und ... praeterea melior modus probandi auctoritatem reliquiarum non sit, quam ex observantia et traditione maiorum: prout enim accepimus, ita tradidimus vobis etc.

Dieſe Acten ſind dermalen in hieſigem Domarchiv aufbewahrt, woraus auch dieſe Angaben gezogen ſind. Darauf ward denn das Urtheil erlaſſen, das Hontheim hat abdrucken laſſen, worin den Verläumdern ein ewiges Stillſchweigen auferlegt wird. Daſſelbe iſt jedoch dem ungenähten in der Domkirche aufbewahrten heil. Rock um ſo weniger nachtheilig, da vielmehr dadurch deſſen Unverletztheit und Integrität beſtätigt wird, und zu vermuthen iſt, daß jene Partikel in der Hofcapelle, wenn ſie ächt war, ein Stück von einem andern Kleid Chriſti, etwa von dem Purpurmantel geweſen ſei, wie es denn auch in dem oben angeführten am 23. Juli 1630 ausgeſtellten Zeugniß heißt: „und alſo vorgemeldetes Stücklein mit unſerm rechten „Salvatoris-Rock wegen ſeiner Materien, Faden, Dicken, Farben und „übrigen Circumſtanzien zumal keine gleichmäßige Gemeinſchaft hat.“

„Im Jahr 1655 (ſo heißt es in dem chronologiſch geführten Buche des Frauen-Kloſters *ad S. Ioannem* in Trier, das wegen ſeiner Genauigkeit ſehr glaubwürdig und in der öffentlichen Bibliothek unter den Manuſcripten Nro. 951 aufbewahrt iſt, Seite 79) hat unſer gnädigſter Erzbiſchof Carl Caspar von der Leyen den heil. Rock ſechs unterſchiedliche Tage öffentlich zeigen laſſen, nämlich zum erſten, den 1. Mai, zwar nur für die Einwohner der Stadt Trier allein, ſowohl für Geiſtliche als Weltliche, mit Verſperrung aller Pforten, damit alle deſto ungehinderter mit Andacht beiwohnen könnten, und dabei allen verſchloſſenen Geiſtlichen ſeinen biſchöflichen Urlaub gegeben, außer der Clauſur zu gehen, welches auch alle Kloſtergeiſtliche gethan, ausgenommen die Carthäuſer, die Clariſſen und wir (die Nonnen im Johannes-Spitälchen) die fünf übrigen Tage, nämlich auf h. Himmelfahrtstag, Pfingſttag und den h. Dreifaltigkeitstag, auf St. Johannes Baptiſta und auf St. Petri und Pauli-Tag, iſt eine ſo unzählbare Menge allerhand Völker erſchienen, daß wir Schweſtern im Johannes-Kloſter auf die 2000 in unſerem armen Kirchlein Communicanten gehabt.“

„Im Jahre 1657, als die Franzoſen das Erzſtift und vorzüglich die benachbarte Stadt Trier aufs neue mit einem Ueberfall bedrohten, ließ ihn (den Rock) der Kurfürſt Carl Caspar zum erſtenmal nach der Feſtung Ehrenbreitſtein vorläufig in Sicherheit bringen; wenige Jahre nachher aber, nach verſchwundener Gefahr, nach Trier zur Domkirche, jedoch nur auf kurze Zeit, zurückführen; denn im Jahr 1667 wies der nämliche Kurfürſt ſchon die Feſtung Ehrenbreit-

stein dieser dem ganzen Erzstifte so hoch wichtigen Reliquie zum beständigen Aufbewahrungsorte an, wozu ein ganz eigenes Local unterhalb des Zeughauses bestimmt wurde." —

So wörtlich der nassauische Regierungsrath Hr. von Coll, welcher bei Gelegenheit, daß der heil. Rock von Augsburg nach Trier gebracht werden sollte, darüber zu referiren hatte, in seinem Gutachten §. 18, welches den jetzt im Domcapitel befindlichen Acten beiliegt und in diesem Stück allen Glauben verdient, weil er damals noch die erzstiftisch trierische Registratur zu Ehrenbreitstein zur Hand hatte.

In dem königlichen Archiv zu Coblenz befindet sich noch ein unter dem Kurfürsten und Erzbischof Johannn Hugo gefertigtes Instrument vom Jahr 1680 über die vorgenommene Oeffnung der Kasten, worin der heil. Rock gelegen.

Im Jahr 1725 ward er aus besonderer Rücksicht für den durchreisenden Kurfürsten von Köln, zur Verehrung ausgesetzt.

Im Jahre 1734 den 12. April befürchtete man Kriegsgefahr, daher ward der heil. Rock auf Befehl des Kurfürsten und Erzbischofs Franz Georg und in dessen Gegenwart, so wie mehrerer Domherren referirt, agnoscirt und alsbald wieder mit größter Pünctlichkeit eingepackt und obsignirt.

In dem darüber von dem Official Schwang als Protonotar ausgefertigten Instrument heißt es: Ad effectum ut alio pro maiore securitate transferri possit. Ob er wirklich weggebracht worden ist, darüber liegt in actis nichts vor. Wenn er aber transportirt worden ist, so ward er doch bald zurückgebracht.

Im Jahre 1759, während des siebenjährigen Kriegs, näherten sich die Hannoveraner der Festung Ehrenbreitstein. Der Kurfürst und Erzbischof Johann Philipp beauftragte daher am 24. September nämlichen Jahrs den Offizial Radermacher, für die Sicherheit des h. Rockes zu sorgen. Er ward also nach Trier gebracht, und da in dem Domarchiv niedergesetzt. Da nichts mehr zu besorgen war, erließ der Kurfürst am 11. März 1765 ein Schreiben an das Domcapitel, daß man den h. Rock dem zur Abhörung der Hof-Kammeral-Rechnung nach Coblenz kommenden Domcapitular Hrn. von Schmidburg mitgeben solle. Der Befehl ward in der Art vollzogen, daß zwei Domvicarien, die HH. Unkel und Arensberg, denselben in einem Jachtschiff überbrachten. Das h. Kleinod ward noch am nämlichen Tage, am 2. April Abends zwischen 6—7 Uhr unter angemessener Begleitung in die Hofkapelle zu Ehrenbreitstein gebracht, andern Tags aber in einer feierlichen Procession, welcher der Kurfürst selbst beiwohnte, von Geistlichen in Leviten-Röcken auf die Festung Ehrenbreitstein getragen. Unterdessen wurden Vorbereitungen zur öffentlichen Aussetzung getroffen, und am 4. Mai 1765 ward er auf öffentlichem

Platze vor dem Zeughause, wo dafür ein eigener Altar aufgerichtet war, dem in großer Menge zuströmenden Volke gezeigt. Ueber alle diese Vorgänge sind in dem hiesigen Domarchiv die umständlich geführten Notarial-Protocolle aufbewahrt.

Im Jahre 1794, den 26. September, ertheilte Kurfürst und Erzbischof Clemens Wenceslaus dem Domcapitular und Chorbischof Grafen (Philipp) von Kesselstadt im Stillen (jedoch schriftlich) den Auftrag, zur Zeit der herannahenden Gefahr einer Belagerung der Festung Ehrenbreitstein, den h. Rock mit Zuziehung des geistlichen Raths Carove und des Domvicarius Schue nach Würzburg zu bringen. Die Reise ging über Montabaur und Limburg; und nach einem Berichte des Domherrn von Venningen war der h. Rock schon am 2. October zu Bamberg. Hier blieb er bis zum Jahre 1803, da er dann nach Augsburg gebracht wurde, wo er am 21. Juli ankam, und in größter Stille in die Sacristei der Hofkapelle gesetzt ward.

Bemerkenswerth ist es, daß Clemens Wenceslaus, der ein so gar frommer Erzbischof war, nie den h. Rock sehen wollte, wenn ihm auch der Antrag dazu gemacht wurde. Warum nicht? Wahrscheinlich 1) weil er nur auf das Wesentliche der Religion hielt, und allem nicht Wesentlichen abhold war; 2) weil er vielleicht besorgte, das jedesmalige Herausnehmen würde der Erhaltung desselben nachtheilig sein; 3) und gewiß vorzüglich wollte er — da in unsern Tagen alles Heilige so leicht in Zweifel gezogen und bespöttelt wird, — nicht die Veranlassung geben, daß die h. Reliquie der Gefahr einer unbescheidenen Critik ausgesetzt werde.

Die Anforderung, den h. Rock wieder nach Trier zu bekommen, ging auf Vermittelung des Herzogs von Cadore, französischen Ministers der auswärtigen Angelegenheiten, durch den Herrn Bogne, Secretär bei der französischen Gesandschaft in Baiern.

Diese Correspondenz liegt zwar den Acten, jedoch nicht vollständig, bei; aber der Kurfürst war geneigt, den h. Rock an die Trierische Kirche herauszugeben. Am 14. Juni 1810 schrieb der hochwürdigste Bischof Carl Mannay an den Kurfürsten, daß er den Hrn. General-Vicarius Cordel und den Domcapitular Schimper beauftragt habe, den h. Rock in Augsburg abzuholen, und am 26. Juni antwortete ihm der Kurfürst, daß er schon am nämlichen Tage beiden Beauftragten den Verschlag, worin sich der h. Rock befinde (le ballot) mit den dazu gehörigen Papieren habe einhändigen lassen.

Das ganze und genau geführte Diarium über die Reise liegt von der eigenen Hand des sel. Hrn. Cordel bei. Am 18. Juni 1810 reisten beide Herren von Trier ab, und kamen Montags den 25. Juni in Augsburg an.

Samstag, den 31. Juni, fuhren sie wieder von Augsburg ab.

Die Fahrt ging still vor sich, bis Sonntags, den 8. Juli, da man zeitig zu Merzig ankam. Die Merziger waren unzufrieden mit der stillen und unerwarteten Ankunft, indem sie Anstalten zum feierlichen Empfang gemacht hatten. Der Kasten ward vom Wagen abgenommen, in die Kirche getragen, und von der Nationalgarde Tag und Nacht bewacht. Andern Morgens, Montags den 9. Juli, war Segenmesse, darnach Abfahrt.

Von hier an ward der Wagen von den benachbarten Pfarreien processionsweise begleitet, welches Hr. General-Vicar Cordel so verordnet hatte. Zu St. Matthias angekommen, ward der Kasten mit dem h. Rock in die Kirche gesetzt, und die aus Trier kommende Procession abgewartet.

Der Zug ging nun nach Trier. Sechs Seminaristen trugen die h. Reliquie auf einer verzierten Bahre, die alsdann in die Schatzkammer gebracht wurde. Am 31. Juli 1810 wurden die Kasten in Gegenwart vieler Zeugen geöffnet und recognoscirt. Der h. Rock war in Taffet von dreierlei Farben eingewickelt, roth, blau und zuletzt weiß. Der Hr. General-Vicar Cordel schreibt nun mit eigener Hand Folgendes:

„Mit dem weißen Taffet nahm man nun das Kleinod heraus, „legte es auf den Altar in die Capelle, breitete es ganz aus und be„trachtete es genau, fand es am Vordertheile wie geblättert, so, „daß der erste Anblick der Erwartung nicht entsprach, und man ge„wünscht hätte, weniger Zeugen desselben zu haben, oder den heil. „Rock nicht in ihrer Gegenwart ausgebreitet zu haben; man ent„deckte einen Kopf von einem Thier darauf, und vermuthete, daß „man ehedessen zur bessern Erhaltung des heil. Kleinods eine Art „von Firniß darauf gemacht habe, der sich mit der Zeit verzehrt und „verblättert habe, wovon dann auch manche Theilchen sich ablöseten, „abfielen und von Einigen entwendet wurden. Spuren eines hohen „Alters sind unverkennbar daran. Ich maß ihn mit dem Maß ei„nes Schuhes und es fand sich die hier bezeichnete und beschriebene „Maß. Demnach ist er oben mit den Armen breit 5 Schuh, 5 „Zoll; unten 3 Schuh, 6 Zoll; lang hinten 5 Schuh, vorne 4 Schuh, „9 Zoll. Er ist mürbe und an einigen Theilen beschädigt, auch an „einem Orte durchlöchert und geflickt, inwendig brauner als auswen„dig, an einigen Plätzen weißlich, sonst graulich. Der Anblick ge„währt ein inneres Gefühl und eine Rührung, so sich nicht ausdrü„cken läßt; so wie dieses Browerus schon richtig bemerkte."

Man faltete den Rock wieder zusammen und machte alle Vorbereitungen, so wie die Ausschreiben zu dessen öffentlicher Aussetzung. Sonntag, den 9. September ward er im Dom vor der Schatzkammer hinter einem Glas aufgestellt; und der 27. September war der

letzte Tag der Aussetzung. Mehr als 227,000 Menschen aus der Nähe und Ferne haben ihn gesehen. Montags, den 1. October 1810 ward er zurückgezogen.

„Man blies den Staub davon, betrachtete ihn abermal näher, „fand keine Nath daran, wohl aber, daß die Rückseite mit Gaze „überzogen, die sich an manchen Orten losgelöst hatte und in Fa„sern herabhängt; die Vorderseite aber war mit rothblumigem Da„mast überzogen war, der größtentheils verschwunden und nur noch „geblättert anklebte. Man fand Nadelstiche mit Seide an den unter„sten Kanten und sonst in spätern Zeiten daran gemacht, die aber „nur den Ueberzug heften sollten. Auf dem linken Aermel ist ein „Loch oder Ausriß, so gewaltsam geschehen zu sein scheint, indem „der Stoff im Risse stark und wie neu scheint; die Kante davon ist „schwarzgrün und scheinen die Fäden des Einschlags eine andere „weißere Farbe gehabt zu haben, wie jene der Werbe. Die Fäden „sind so fein, daß man sie mit freiem Auge kaum unterscheidet. „Der Stoff scheint von Nessel zu sein. Nachdem man den heil. „Rock stark mit Weihrauch beräuchert, faltete man ihn, wie er ge„faltet war, nämlich jeden Aermel dreimal, umwand ihn mit drei „Stücken Taffet und legte ihn in die Kiste."

Ueber den ganzen Hergang ist ein ausführliches Instrument errichtet, welches den Acten beiliegt.

Der heil. Rock liegt jetzt in dem gemauerten Tische des hohen Altars in der Domkirche.

Das ist, was ich über den heil. Rock bis jetzt habe auffinden können. Entdecken sich in der Zukunft nicht Quellen, welche das Gesagte entweder entkräften oder bestätigen, so begnüge man sich einstweilen mit dem Gesagten.

Uebrigens liegt, um sich für eine alte Sache, die nicht vollkommen bewiesen werden kann, zu entscheiden, ein Hauptgrund in dem Gemüth des Menschen. Ist er, aus was immer für einer Ursache von Vorurtheilen eingenommen, so wird er sich allzeit gegen das erklären, was seinen Ansichten nicht entspricht. Hat er aber Vorliebe für eine Sache, so nimmt er halbe Beweise für vollgültige an, und überläßt sich gern dem Glauben, daß das, was er wünscht, wahr sei. Der Unbefangene zollt, ohne sich für das eine oder andere zu entscheiden, einer ehrwürdigen Sache, schon ihrer Antiquität wegen, Verehrung. Zu wünschen wäre es indessen, daß der Gedanke oder das Gespräch über den h. Rock in einem jeden eine fromme Rückerinnerung an die Leidensgeschichte Jesu veranlasse.

Geschrieben am Tage der Bekehrung des h. Paulus im Jahr 1834.

Ueber das ius spolii, oder das Recht rapite, capite, oder Rips-Raps.

(Schluß.)

Man hätte erwarten ſollen, durch ſolche nachdrückliche und wiederholte Verordnungen wäre ein eben ſo ungerechter, als ſchändlicher Mißbrauch unter dem Theile der höhern Geiſtlichkeit abgeſchafft worden, welche es ſich zum beſondern Beruf gemacht hatte, nicht allein die chriſtliche Tugend, ſondern den Gipfel derſelben, die chriſtliche Vollkommenheit, zu erſtreben. Aber wie ſehr findet man ſich in dieſer Erwartung getäuſcht, wenn man die Klagen der Redonenſer Synode lieſt, welche in derſelben Provinz Tours im Jahre 1273 gehalten wurde, Klagen, die dahin lauten, daß die Verordnungen des Concils wenig oder nichts genutzt hätten. Das Uebel hatte ſogar, wie aus den Beſtimmungen dieſer Synode erhellet, noch weiter um ſich gegriffen. Um daſſelbe zu hemmen, und, wo möglich, gänzlich auszurotten, wurde die frühere Anordnung erneuert und nach Maaßgabe des Bedürfniſſes erweitert. Der zunächſt hier in Betracht kommende dritte Kanon lautet: Ex cupiditate, quae radix omnium malorum est, procedit, quod Abbates, vel Priores, de loco in locum transferentes, vel translati, prioratus et alias administrationes vexantes, cessione, morte, vel mutatione Abbatum, Priorum, vel administratorum, bonis in eisdem inventis denudant; super quo alias in concilio edito apud Castrum Gonterii, per recolendae memoriae Vincentium praedecessorem nostrum, provida fuit deliberatione statutum; ne iidem Abbates, seu Priores, aut Administratores, prioratus huiusmodi seu loca vacationis tempore adeo denudare praesumant bonis in eisdem inventis, quin prioribus et monachis in eisdem manentibus usque ad tempora collectarum sufficiens provisio remaneret: et si contra facerent, ad dioecesani arbitrium punirentur. Sed *quia parum aut nihil utilitatis adhuc ex hoc evenisse comperimus:* nos statutum praedictum, sicut in praecedenti praedicto concilio plenius scriptum est, innovantes adiicimus; quod si Abbates, Priores, aut alii administratores, huius statuti concilii fuerint transgressores, praesentis auctoritate concilii ipso facto noverint se suspensos. Vergl. Harduin. Tom. VII. col. 664. Wie wenig das Kirchenvermögen in der damaligen Zeit ebenfalls gegen den Raub und die Plünderung der weltlichen Machthaber geſichert war, ſieht man deutlich aus can. 1 der frühern und can. 4 der gegenwärtigen Synode, welche dieſelbe nachdrücklich verbieten, unter Androhung der Excommunication und Hinzufügung von Seiten der letztern, daß jene Oerter, wo das weggenommene Kirchengut aufbe-

wahrt wird, ſo lange mit dem Interdict belegt werden ſollen, als es der Biſchof für gut findet. Die bis dahin beſprochene Verordnung wurde endlich beinahe wörtlich wiederholt, can. 9 der Synode von Salmur vom Jahre 1276 (vergl. Harduin. Tom. VII. col. 739), can. 14 der Langeſienſiſchen Synode (1278) (vergl. Harduin. Tom. VII. col. 762.). Alle bis dahin angeführten Verordnungen einzelner Provinzial-Synoden hatten es am Ende des dreizehnten Jahrhunderts noch nicht vermocht, den beſchriebenen ungeheuern Mißbrauch abzuſchaffen. Auch das Concilium Auscitanum vom Jahre 1300 hielt es noch für nöthig, allen geiſtlichen Körperſchaften und den einzeln Perſonen die Plünderung der erledigten Kirchen unter der Strafe der Suspenſion ab officio et beneficiis zu verbieten, welche bis zur gänzlichen Reſtitution in Kraft bleiben ſollte. Quaecunque, heißt es nämlich can. 2 der angeführten Synode, capitula, conventus, collegia et singulares personae, ecclesiarum cathedralium, regularium et collegiatarum vacantium, bona ipsarum occupaverint in earum dispendium et iacturam: eo ipso sint et tamdiu maneant ab officio et beneficiis quibuscunque suspensi, donec plene restituerint, id quod de bonis acceperint supradictis *).

Gleichwie die Aebte, ſo ſuchten auch die Biſchöfe das Vermögen der erledigten ihnen untergeordneten Kirchen und verſtorbenen Geiſtlichen ſich anzueignen. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts war es ſchon ein förmliches Recht geworden, daß der Nachlaß der verſtorbenen Beneficiaten dem Biſchof als spolium zufiel. War während der Erledigung des biſchöflichen Stuhles etwas entwendet worden, ſo mußte dieſes innerhalb eines Monats reſtituirt werden. S. Thomassin Part. IV. lib. 4. cap. 33. n. 2. Die Biſchöfe blieben hierbei nicht ſtehen, ſie eigneten ſich auch die ſämmtlichen Güter einer erledigten Kirche zu. Das erwähnte Conc. Auscitanum verbot dieſes aber nicht allein den Biſchöfen, ſondern auch allen andern Regular- und Secular-Prälaten. Episcopi, ſagt daſſelbe can. 3, Abbates, vel alii quicunque regulares, saeculares praelati, seu personae ecclesiasticae, qui vel quae bona dignitatum, prioratuum, vel ecclesiarum quarumcunque vacantium, sibi subiectarum, seu ad collationem, praesentationem, ordinationem, vel custodiam particularem, quae morientibus earum rectoribus vel ministris, in ipsis inventa, seu vacationis tempore obvenientia, quae in utilitatem earumdem expendi, vel futuris debent successoribus reservari, occupare, in suos usus convertere quoquo modo

*) S. eine ähnliche Verordnung von Bonifacius VIII. vom Jahre 1299. c. 40. de elect. et electi postes. in 6to. (1, 6.)

praesumpserint: ipsi episcopi ab ingressu ecclesiae, ceteri vero ab officio et beneficio eo ipso tamdiu sint suspensi, donec restitutionem fecerint de praedictis: nisi ex causa rationabili hoc competere dignoscatur: quo casu de illis bonis intelligitur, quae deductis debitis ac aliis oneribus ipsarum ecclesiarum, et pro servitoribus, usque ad novos reditus supportandis, ex ipsis reperta fuerint superesse.

Ohngeachtet der Verbote der Concilien ließen die Biſchöfe und Aebte und andere kirchliche Vorgeſetzte doch nicht ab, das hinterlaſſene Vermögen der verſtorbenen und ihnen untergebenen Geiſtlichen und der erledigten Kirchen an ſich zu reißen. Der Papſt Bonifacius VIII. verbot daſſelbe ebenfalls im Jahre 1299 im Allgemeinen unter denſelben Strafen und zwar der Strafe der excommunicatio minor für die Biſchöfe und der gänzlichen Suspenſion (ab officio et beneficio) für die übrigen kirchlichen Würdenträger. Nur dann geſtattete er denſelben, die Hinterlaſſenſchaft der untergebenen Geiſtlichen ſich anzueignen, wenn ſie hierzu ein beſonderes Recht hatten, welches ſich ſtützte auf ein beſonderes Privilegium oder eine undenkliche Gewohnheit (consuetudo iam legitime praescripta), oder auf einen andern vernünftigen Grund; vergl. cap. 9. de offic. ordinar. in 6to (1, 16). Dieſe Spolien der Biſchöfe und Aebte wurden ebenfalls mit Erneuerung der constitutio Bonifac. VIII. ausdrücklich verboten von der Synode zu Conſtanz vom Jahre 1417. Praelatis inferioribus et aliis huiusmodi, spoliorum exactiones praeter et contra iuris communis formam fieri interdicimus, constitutione felicis recordationis Bonifacii Papae octavi, quae incipit praesenti, super hoc edita specialiter, in suo robore duratura. Vergl. Harduin Tom. VIII. col. 860.

Nach dem Beiſpiele der Biſchöfe machten nun auch die Päpſte Anſprüche auf die Hinterlaſſenſchaft der verſtorbenen Biſchöfe. Die erſten Anſprüche von Seiten der Päpſte auf ein ius spolii findet ſich im Jahre 1246. Die Veranlaſſung hierzu war folgende. In England hinterließen drei Archidiaconen nach ihrem Tode ein enormes Vermögen; zwei derſelben waren ohne letzte Willenserklärung geſtorben und das ganze Vermögen derſelben war in die Hände der Laien gekommen. Sobald dieſes der Papſt in Erfahrung gebracht hatte, wollte er das Vermögen in Beſchlag nehmen, ſich ſtützend auf die Behauptung: ut si clericus ex tunc decederet intestatus, eiusdem bona in usus Domini Papae converterentur, und beauftragte mit jener Beſchlagnahme die Jacobiten und Franciscaner. Allein der König verhinderte dieſelbe. Dieſes war indeſſen ein bloßer Verſuch zur Ausübung eines Spolien-Rechtes, und nur in England an dem Vermögen von Geiſtlichen, welche ohne Teſtament geſtorben waren, aber

ein Versuch ohne Erfolg. Vergl. Thomassin Part. 4. lib. 4. cap. 34. n. 3.

Ein eigentliches Spolien-Recht (droit de depouille) auf die Hinterlassenschaft der verstorbenen Prälaten erlangten die Päpste erst seit dem traurigen Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. Der letztere nämlich, welcher seinen Sitz in Avignon aufgeschlagen hatte, reservirte sich, um seine sechs und dreißig Cardinäle zu besolden und den Aufwand seines Hofes zu bestreiten, alle reichen Beneficien nnd das Spolium der verstorbenen Bischöfe, Aebte und anderen Beneficiaten unter dem Schutze des Herzogs von Anjou, der die Regentschaft während der Minderjährigkeit Karls VI. führte, von dem man sagte, daß er bei der Beute betheiligt sei. Der Mönch von St. Denys, welcher das Leben Karl VI. beschrieben, erzählt: „Wenn ein Bischof gestorben war, so flogen von allen Seiten die Sammler und Untersammler der päpstlichen Kammer herbei, um das in Beschlag zu nehmen, was er an beweglichem Gute erworben hatte, obgleich dasselbe eher seinen Erben zu überlassen gewesen wäre, oder jeden Falles seinen Testaments-Executoren; es wurde nicht einmal gestattet, dasjenige herzugeben, was durchaus zur Erhaltung und Ausbesserung der Wohnungen nothwendig war. Die zeitlichen Güter der Klöster wurden ebenfalls nach dem Tode der Aebte in Beschlag genommen. Diejenigen, welche nachfolgten, konnten von dem Wenigen, was man ihnen gelassen hatte, die Mönche nicht unterhalten; um der Bettelei zu entgehen, waren sie gezwungen, entweder zu verkaufen oder um geringes Geld den Schmuck und das Silbergeräthe der Kirche zu verpfänden.“ Die Pariser Universität erhob sich gegen diese Neuerung; als aber derjenige, welcher hierbei den meisten Eifer bewiesen hatte, auf Befehl des Regenten in's Gefängniß geworfen wurde, mußte sie der Nothwendigkeit nachgeben und versprach dem Papste Clemens zu gehorchen.

Nachdem aber der König Karl VI. mit dem Alter auch ausgedehntere Kenntnisse und größere Characterfestigkeit erlangt hatte, erließ er i. J. 1385 ein Edict gegen das ius spolii des Papstes, welches mit vieler Kraft und Nachdruck zur Ausführung gebracht wurde. Ich glaube den Lesern dieser Zeitschrift keinen unangenehmen Dienst zu erweisen, wenn ich die hier in Betracht kommenden Stellen jenes Edictes wörtlich mittheile, um so mehr, da in denselben die verderblichen Folgen des ius spolii von Seiten des Papstes scharf und bestimmt bezeichnet werden. Nunc, sagt der König, cum Episcopum in regno nostro ab hac luce migrare contingit, Collectores et Subcollectores summi Pontificis in Provinciis, quibus subsunt huiusmodi Episcopi, ipsius summi Pontificis autoritate bona mobilia et immobilia ex decessu talium episcoporum relicta, etiam

illa, quae per suam industriam quaesierunt, quae amplius ipsorum episcoporum non sunt, neque censentur, sed ad suas haeredes, aut earum executores spectant, capiunt: et nihil de his in reparatione seu refectione aedificiorum et aliorum haereditariorum dictorum locorum Episcopalium eo casu convertentes: nulla etiam solutione, aut satisfactione dictorum episcoporum creditoribus facta per Collectores aut Subcollectores; praedicta bona haeredibus Episcoporum sic decedentium, qui ditiores inde nobis honestius in guerris nostris et alibi iuxta status eorum servire possent et deberent, totaliter amovendo, ac ipsos contra ius et consuetudinem exhaeredando, in iuris nostri, Regaliaeque post obitum Episcoporum, nobis in eisdem Ecclesiis competentis, ac totius Reipublicae praeiudicium non modicum et gravamen. Et non solum bona praedicta Episcoporum capiunt, sed etiam Monasterium, postquam Abbates viam universae carnis sunt ingressi: licet dicti Abbates non habeant, nec habere possint proprium. Ex quo sequitur, quod Abbates successores sic denudati bonis, servitium quod dicto summo Pontifici solvere necesse est, exhibere nequeant; nec valeant sibi et suis Monachis victualia, et cetera necessaria ministrare, unde divinum officium deseritur, officiaque ruinosa et cetera haereditagia remanent inculta. Mehre andere Verordnungen erließ derſelbe König gegen das in Rede ſtehende, päpſtliche Spolienrecht. Siehe dieſelben bei Thomassin a. a. O. cap. 34. n. 6 — 8.

So fremd nun auch dieſes Spolien-Recht den kirchlichen und Staats-Geſetzen war, ſo gegründet auch die Klagen gegen daſſelbe ſind; ſo hat es dennoch an Vertheidigern deſſelben nicht gemangelt. Unter dieſe gehört auch der Cardinal Baronius. Derſelbe behauptet, die Päpſte ſeien in der Ausübung des Spolien-Rechtes nur Vollſtrecker der Kanonen geweſen; ſie hätten das durch geizige Beneficiaten geſammelte Kirchenvermögen wieder zu ſeiner wahren Beſtimmung zurückführen und aus demſelben einen Schatz zur Unterſtützung der Armen bilden wollen. Ad eiusmodi, ſagt An. 397. n. 54. Negotiatorum potius dicendorum, quam Clericorum avaritiam compescendam cum sequiores essent Episcopi legis vindices, et ipsi interdum eodem morbo languerent: iure meritoque Romanus Antistes, ad vindicandas huiusmodi ex bonis Ecclesiae partas ac male congestas opes, per Provincias consuevit mittere exactores, quos vocant Collectores. De quorum importuna exactione cum querantur, has facile vitabant, et prudenter arte deludent, qui bona Ecclesiae quae supersunt, non congregarint, sed in pauperes erogarint. Habitantes enim in terra salsuginis, pauperes scilicet, clamorem non audient exactoris.

Allein das heißt das päpſtliche Spolien-Recht mit Gründen ſtützen, die es weder in ſeiner Entſtehung, noch in ſeinem Verlaufe hatte. Will man die Wahrheit geſtehen, ſo muß man vielmehr behaupten, daß diejenigen Grundſätze, von welchen aus man das päpſtliche Spolien-Recht bekämpfte, mehr mit dem Geiſte und dem Buchſtaben des kanoniſchen und bürgerlichen Rechtes übereinſtimmten, als die Prätenſionen der Päpſte. Man betrachte nur die von uns angeführten Geſetze und die Klagen Karl's VI. Selbſt durch Geiſt und Gelehrſamkeit ausgezeichnete Päpſte verzichteten auf dieſes Spolien-Recht, wie auch Alexander V. auf der Synode zu Piſa (i. J. 1409) that, sess. 20. Dominus noster, ſagt Thomassin a. a. O. n. 10, notificavit omnibus per organum domini Archiepiscopi Pisani, quod non intendit amodo, ut antea reservare bona, seu spolia Praelatorum, et aliorum morientium Praelatorum. Nach einer andern Ausgabe jenes Concils, der auch Harduin gefolgt iſt, heißt es: dominus archiepiscopus Pisanus in praesentia Papae in concilio alta voce dixit, quod a parte Domini nostri Papae, qui praesens erat, dictus dominus noster compatiens statui ecclesiarum et paupertati, plene et libere revocabat reservationes factas de spoliis defunctorum praelatorum. Vergl. sess. 20. Concil. Pisan. bei Harduin tom. VIII. col. 93. Ja, wie ſehr man gegen dieſes Spolien-Recht war, und wie wenig man daſſelbe in den beſtehenden kirchlichen und ſtaatlichen Geſetzen begründet finden konnte, erhellet offenbar daraus, daß man auf der Synode zu Konſtanz daſſelbe ſeinem ganzen Umfange nach unterſagte. Cum, heißt es sess. 39, de spoliis et procurationibus, per papam facta reservatio et executio et perceptio procurationum, ordinariis et aliis inferioribus praelatis debitarum ratione visitationis, nec non et spoliorum decedentium praelatorum, aliorumque clericorum, gravia ecclesiis, monasteriis et aliis beneficiis, ecclesiasticisque personis afferant detrimenta; praesenti declaramus edicto, rationi fore consentaneum, et reipublicae accomodum, tales per Papam reservationes, ac per collectores et alios auctoritate Apostolica deputatos sive deputandos, exactiones seu perceptiones de cetero nullo modo fieri seu attentari; quin immo procurationes huiusmodi quorumcunque praelatorum, cardinalium etiam, vel ipsius Papae familiarium, officialium et aliorum quorumvis clericorum, in curia Romana vel extra, ubicunque et quandocunque decedentium, spolia seu bona eorum mortis tempore reperta, plene et libere pertineant illis, et per illos recipiantur, quibus alias, praefatis reservationibus, mandatis et exactionibus cessantibus, competerent et pertinere deberent. Vergl. Harduin Tom. VIII. col. 859 und 860. Dieſe

Entſcheidung, obgleich eine rein doctrinelle, ſagt Thomaſſin, war ohne Zweifel von der größten Wichtigkeit, weil ſie von einer ſo hohen Verſammlung ausging. Nichts deſto weniger widerrief der Papſt Martin V., der in der folgenden Sitzung gewählt worden war, und auf die Annaten in der ein und vierzigſten Sitzung der Synode verzichtete, keineswegs die Spolien. Dieſes Recht erneuerte ſich mit jedem Tage; wenn man es nicht in Frankreich abſchaffen konnte, um ſo weniger in mehren andern Staaten.

Der Papſt Pius II. wollte das Spolien-Recht in Frankreich wieder einführen. Allein der König Ludwig XI. widerſetzte ſich dieſer Einführung durch ein Edict vom Jahre 1463 nach dem Beiſpiele Karls VI. Praecipue bona Praelatorum et virorum ecclesiasticorum decedentium, tam Regularium, quam Saecularium, quae spolia defunctorum interdum nuncupantur, nullatenus per Papam aut suos Officiarios usurpari. Noch ſtrenger unterſagte Ludwig die Spolien durch ſein Patent vom Jahre 1464, und bedrohete alle mit Verbannung und Einziehung des Vermögens, welche ſeinem Verbote entgegen handeln würden. Aus allem dieſem mag man erkennen, was an der Behauptung iſt, das Spolien-Recht der Päpſte ſei in den Ländern, wo die Cleriker teſtiren durften, auf die Güter, worüber dieſes nicht geſchehen war, beſchränkt. Frankreich beweiſt hiervon das Gegentheil. Wo dergleichen Beſchränkungen auch vorkamen, ſind ſie weder von den Päpſten, noch von den Biſchöfen ausgegangen. In dem ſechszehnten Jahrhunderte wollten noch die Päpſte den Prälaten und den übrigen Beneficiaten das Recht zu teſtiren nicht geſtatten. Pius IV. verbot allen Geiſtlichen durch ſeine constitutio „Grave vobis“ vom Jahre 1560 ohne Erlaubniß des römiſchen Stuhles zu teſtiren, reſervirte die Hinterlaſſenſchaften derſelben der apoſtoliſchen Kammer, und erklärte zukünftige Schenkungen oder letztwillige Verfügungen darüber für null und nichtig. Vergl. Bull. Mag. Tom. II. S. 9. Tenore praesentium decernimus et declaramus, omnia et singula testamenta, donationes, in illis vel mortis causa factas, cocidillos, legata, et quaecunque alia in ultimis voluntatibus per quoscunque Ecclesiarum praelatos, etiam si Patriarchali, Archiepiscopali, vel Episcopali praefulgeant dignitate, ac quorumvis monasteriorum cuiuscunque Ordinis Abbates, seu commendatorios ac presbyteros, et alias quaslibet Ecclesiasticas personas praedictas, et quascunque alias, quae ex bonis, et redditibus Ecclesiasticis, et beneficiorum fructus percipiunt, absque nostra seu eiusdem sedis speciali licentia et facultate, quomodolibet quae in futurum ab illis quocunque praetextu, aut quaesito calore, etiam in hospitalium et aliorum piorum locorum huiusmodi de dictis redditi-

bus fieri, condi, testari, seu relinqui, aut quovis ultimae voluntatis titulo disponi contingerit, nulla, irrita, inania, invalida ac nullius prorsus roboris ac momenti fore et esse .... Bona quaecunque posthac in dictis testamentis relicta, tamquam spolia ad nos et eamdem cameram (apostolicam) spectantia et devoluta. Eine ähnliche Verordnung erließ Pius V. im J. 1576. Vergl. „Constitutio Romani Pontificis“ Bull. M. Tom. II. p. 253 und cap. 2. de spoliis clericor. in 7mo (3, 3); ferner Gregor XIII., vergl. c. 3, 4 eodem. Seit dem ſechszehnten Jahrhundert fiengen aber die Spolian an, allmählich außer Gebrauch zu kommen. Nach der Praxis und den bürgerlichen Geſetzen der meiſten Länder wurden die Anverwandten der Geiſtlichen, wenn letztere auch kein Teſtament hinterlaſſen hatten, zur Erbſchaft gelaſſen, und ſelbſt jenes Vermögen, welches aus dem Amte erworben worden war, und Rechte auf Spolien, von welcher Seite her ſie auch kamen, wurden nicht mehr anerkannt. Gegenwärtig ſind dieſelben in den meiſten Ländern verſchwunden. Allerdings iſt in unſerm corpus iuris canon. die Rede von einem ius spolii z. B. c. 3. q. 1 und 2, de restitut. spoliat. (2, 13), und in 6to eadem (2, 5); allein dieſes betrifft einen ganz andern Gegenſtand. Man verſteht darunter ein Rechtsmittel, alſo ein Recht, deſſen man ſich in Form einer Klage (actio spolii) bedienen kann, wenn man auf irgend eine Weiſe, auch ohne Argliſt des Spolianten, in einem bisher ſtattgehabten factiſchen Zuſtande, welcher dem gemeinen Rechte nicht widerſtreitet, geſtört wurde. Vergl. hierüber Thibaut's Syſtem des Pandecten-Rechts S. 317. 7. Aufl.

Selecta exempla testimoniorum ecclesiae Armeniae de sancta sede Romana *).

§. 1.

De s. Petro.

1. Sanctus Gregorius Armeniorum Illuminator saec. IV. *(in sua Catechesi apud Agathangelum, pag. 197, 198. Ed. CP. an.*

*) Als Pius VII. im Jahre 1800 zu Venedig zum Papſte gewählt worden war, beſuchte er unter andern auch das berühmte Mechitariſten-Kloſter auf der Inſel St. Lazaro bei Venedig. Um das Andenken an dieſen ehrenvollen Beſuch zu erhalten, gaben die Mechitariſten-Väter eine kleine Schrift heraus, welche den Titel führt: Ecclesiae Armeniae,

1709). „Veri igitur discipuli olim congregati ad verum ma„gistrum Iesum Christum Dominum nostrum Salvatorem bene„ficum, Filium Dei unctum, ab eo interrogati sunt .... Quo„rum qui primus erat Petrus dixit: *Tu es filius Dei vivi:* pro„pter quod et beatitudinem consecutus est .... Atque *eum „fecit Petram firmamenti omnium Ecclesiarum.*“

(*) 2. Literae conventionis inter s. Silvestrum Papam beatae recordationis et s. Gregorium Apostolum Armeniorum cognomento Illuminatorem (saeculo quarto). „Praesens editum „subscriptum fuit a me Eusebio seu Silvestro Papa Principum „Apostolorum Petri et Pauli successore: qui coeli ac terrae „clavibus potestatem habeo super christianas nationes univer„sas ab Occidente usque ad Orientem: qui in coelo ac terra „ligo solvoque, potens in omni universali Iesu Christi Ecclesia „Ordinator atque Arbiter, Silvester Summus Pontifex Romae „atque Orbis universi.“

3. S. Iacobus Episcopus Nisibenus s. Gregorii Illuminatoris Patruelis, seu Amitae filius. *(Serm. VII.)* „Simon caput disci„pulorum .... ut primum lavit peccata sua lacrymis fletus „sui, suscepit eas Dominus noster, fecitque *illum fundamen„tum, et vocavit eum Petram aedificii Ecclesiae.*“

4. S. Isaac I Parthus Catholicus saec. V. ineunte *(Homil. de Eccles.)*, „Quid ergo intelligendum quod ad Petrum dictum „fuit, *Tu es Petra;* nunquid velut unus lapidum? absit. Sed „homo rationalis, atque *princeps Apostolici Ordinis.* Et quo„niam fide inconcussa professus est Christum Filium Dei vivi, „ideo beatitudinem obtinuit, et nominatus est Petra; itaque „*aedificati super eum* non lapides sunt inanimi, sed homines „illius fidei participes.“

5. S. Moyses Grammaticus Chorenensis saec. V. *(Chriarum lib. VIII Exempl. 5)* Petrum ita loquentem inducit: „A quo „(Christo) deinceps honorificatus fui, primorum factus princeps „per Primatum.“ Idem Petrum nominat: *(ibid.)* „Claviger „Regni Coelorum, Fundamentum Ecclesiae.“

---

eiusdemque doctorum de S. Sedis Rom. suprema auctoritate, deque S. Petri Apostolorum Principis eiusdemque Successorum Rom. Pontif. primatu selecta Testimonia etc. anno MDCCC. Der Redacteur der Annali delle Scienze religiose, Abbate de Luca hat in Erwägung, daß die wenigen davon abgezogenen Exemplare vergriffen worden, das Ganze von neuem in armeniſcher Sprache nebſt der lateiniſchen Ueberſetzung im 5. Bande Nro. 13 ſeiner Annalen abdrucken laſſen. Den Leſern dieſer Zeitſchrift wird es ohne Zweifel willkommen ſein, dieſe Zeugniſſe in der lateiniſchen Ueberſetzung nachſtehend leſen zu können, da dieſelben bisher in Deutſchland unbekannt geblieben ſind.

(*) 6. Eznigh Colbensis saeculo V., edit. venet. p. 363. „Non ego tantum Paulus, minimus Apostolorum, qui dignus „mysterio fui, id nequeo; sed ne Petrus quidem ipse, Aposto- „lorum Princeps, hoc si vidisset, explicare posset.“

7. B. Ioannes Mandacunius Armeniorum Catholicus saec. V. *(in concione sua apud Pharbensem)*. „Petrus Ianitor et Clavi- „ger Regni Coelorum.“

8. Ananias Siracunius saec. VII. *(Lib. Astronom.)* Arietem, primum in Zodiaco signum, Iudae comparat inter filios Israel, et Petro inter Apostolos dicens: „Ex Apostolis autem Petrus, „non quoad electionem, sed secundum cognominis societatem *(scilicet cum Christo proprie nominato* Petra, ut *I ad Corinth. „X, 5)*, et per praesidialem Primatum in choro Apostolico.“

(*) 9. Moyses Calcatensis (Historia Albanorum Orientalium saeculo VIII.). „Beatus Petrus animo reputans se, non ob- „stante negatione sua, semper fuisse Caput Apostolorum, ac „simul clavigerum et principem regni coelestis.“

10. Chosroes Magnus, Episcopus Anzavazenus saec. X. *(in Comment. Div. Off. pag. 362)*. „Apostolorum caput Petrus „claviger regni Coelorum .... qui *Petra* a Domino nomina- „tus est, et fundamentum Ecclesiae positus fuit .... Romae „crucifigebatur capite deorsum inverso, cursum vero ad Coe- „lum dirigebat, etc.“ Idem passim nominat Petrum *Caput Apostolorum*, sicut et Romam *Magnum Thronum. (ibid.)*

11. S. Gregorius Narecensis praememerati Chosrois filius *(in Praeconio Apostolorum)*. „Primus, praenumerandus, et „honorifice praeferendus, Petra firmata, et crepido fundata, „lapis nominatissimus, septenaria professione *(scilicet nominis „Christi, quod septem constat literis)* aptissime descriptus .... „electus, et gloria ornatus Cephas.“ Idem in *Praeconio s. Iacobi Nisibeni:* „Choragus Apostolorum classis benedictae.“

12. Gregorius Magistrianus saec. XI. *(Epist. ad Abrekim.)*. „Denique unus cruci affigitur capite inverso, et crucem oscu- „latur, atque in cruce eumdem (Crucifixum) praedicat; ille „quidem qui *fundamentum est fidei Apostolorum et Prophetarum.*“

13. Nierses IV. Claiensis Catholicus saec. XII. Scinorhali, *(i. e. Gratiosus)* nuncupatus *(lib. Versuum Hisùs Uorù, h. e. Iesu Fili.)*.

„Et proprium sibi nomen Petrae
„Immobilis concessit illi:“ (Petro.)

Idem *ibid.*

„Discipulorum supremi
„Sanctae Fidei, immobilis Petrae.“

14. Sarchis, h. e. Sergius Doctor mellifluus, Niersis Claiensis Condiscipulus *(in Praef. Comment. I Epist. s. Petri.)*. „Petrum autem cum memoro, quem dico? . . . Eum certe, qui „*Petra nominatus, et in fundamentis Ecclesiae positus fuit* . . . „Claudentem et reserantem Portas Coeli . . . Verum Evange„listam, et coelestem Operarium: sapientissimum Architectum, „et absque fundamento aedificatorem, cuius manus fundamenta „iecerunt Ecclesiae in magna Antiochia et in oculo orbis ter„rarum Roma.“ Et in illud Cap. I, v. 1. *Petrus Apostolus Iesu Christi*, sic eloquitur: „Aliud erat ei nomen a suis domesticis „impositum, scilicet Simon. Verum oculus Iesu omnia cernens „cum perspexisset illius fidei soliditatem contrariis affectibus „minime cedentem, mentem eius in bono perstantem, mutavit „etiam nomen illius omnino ad imaginem eius Fidei. Intuitus „(inquit Ioann. I, 42) eum Iesus ad se venientem dixit: *Tu es „Simon filius Iona; tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Pe„trus.* Vidistine verum honorem ab optimo et sapientissimo „Domino collatum Famulo? quem nemo carne et fluxa hac no„stra natura praeditus obtinuit: nec ullus Iustorum, nec sancto„rum Prophetarum, neque Evangelii discipulorum, nisi solus Beatus iste.“ Cuius mysterium explanat idem auctor *(in Comment. Epist. II Petri I, 1)* dicens: „Dominus noster honore „decoravit Beatissimum Petrum mutans ipsius nomen ad simi„litudinem antiqui Abraham et Iacob, ut eum quoque Patrem „multarum gentium efficeret veluti Abraham, quin etiam eo ex„cellentiorem, divinioremque. Ille enim mortalis cum esset, „mortalis generationis Pater fuit, ideoque in nominis commu„tatione unius elementi additamentum accepit. Iste vero quo„niam *Pater spiritualis generationis erat futurus, et Caput at„que Dux*, integram recepit nominis mutationem: Simonem „nominans Petrum, qui interpretatur Petra, et *super illam „aedificandam promittit Ecclesiam*, superiorem cunctis adversi„tatibus tentationum, quae sunt portae Inferi.“

Idem auctor non semel vocat Petrum:

„Caput ac Praesidem Apostolorum: Fundamentum fidei: „Caput et Ducem novae Gratiae: Os totius Ecclesiae, etc.“ quemque ita alloquitur *(in fine Comment. I Epist. Petri)*: „Pre„cor te, Pater venerabilis, Caput, Dux, Apostole et Praefecte „novi Foederis et Populi, universam plenitudinem Ecclesiae „commendabis Domino Verbo, ut inconcussa firmitate stet su„pra fundamentum professionis tuae et confessionis. Aperi „nobis clausas Coeli portas: fac nos omnes dignos videre te „in tua gloria sicut solem clarificatum, vel potius soli ipso

„praecellentibus (*scil.* Angelis) assimilatum, et cum Christo re„gnantem etc.“

15. S. Nierses Lambronensis Archiepiscopus Tarsi in Cilicia eodem saec. XII sic s. Petrum alloquitur (*in Expos. Missae, Serm. de Eccl.*): „Secundum a Christo te agnovimus, o „Petre, Caput post Caput tu sedisti nobis eius discipulis: Pe„tram firmitatis cunctis nobis te iecit fundamentum huius Tem„pli: Agnos et oves in tuas concredidit manus pascendas, ac„cepto dilectionis tuae pignore.“ Idem Petri auctoritatem sic exponit (*ibid.*): „Nunc itaque ecclesia Dei, Populus christianus „in tres classes discernitur, nimirum, in Plebem, Ministros et „Presbyteros. Atque isti iterum in singulis classibus distin„guuntur in tres Gradus. Ordo Presbyterorum in Archiepisco„pum, Episcopos et Sacerdotes, Secunda Classis Ministrorum „dividitur in tres Gradus, in Diaconos, Subdiaconos et Cleri„cos. Tertia vero Classis Plebis, non secundum gradum, sed „sola fide discriminatur in Ascetas, seu Monachos, Populos „Sanctos et in Fideles Catechumenos.“ Hic porro similitudinem hos inter et Choros Angelorum distinctorum in tres trinos gradus referens, sequentia subiungit: „His ternis Classibus „praeficiens Christus Apostolorum Caput Petrum, illi commisit „eas pascere iuxta diversa dilectionis vim. *Simon*, inquit, *di„ligis me?* et cum fassus est, tum dixit: *Pasce agnos meos*, „nimirum communem Plebem. Secundo autem dilectionis exi„gens confirmationem, adiecit: *Pasce oves meas:* ut scilicet „Sacerdotali dignitate regeret Agnos, et Ministrorum Classes. „Denique amplius dilectionis acceptans pignus, tum dedit ei „potestatem Summi Sacerdotii, praesidendi Presbyteris, ac eis„dem subiunctis Ministris et Populo .... Petrus dignus effici„tur summum ascendere gradum Pontificatus, atque pascere „Arietes Presbyterorum Classem, et Oves ordinem Ministrorum, „et Agnos Coetum Populorum.“

Idem ibi in illud Zachariae III, 9. *Super Lapidem illum septem oculi*, inquit: „Super illum sunt septem oculi, id est, „Spiritus Sanctus, qui descendit a Iesu, et requievit super „unam eius Ecclesiam, *quae etiam firmata est super Simon „septem virtutibus.*“

Idem in Comment. Psal. XXVIII. *Afferte Domino filios Arietum*, ita disserit: „Per filios Arietum intelligimus illum „ipsum, qui hanc precationem adhibet, qui natus est ex Arie„tibus secundum spiritualem partum, nempe a Rectoribus Ec„clesiae per doctrinam: etenim illi sunt Arietes, Presbyteri, „Patres, qui praesident gregi, quosque pascendos commendavit

„Dominus sancto Petro post Agnos et Oves. Cum enim dedis-„set pignus dilectionis ter repetitae, dixit: Pasce Arietes meos, „illos scilicet qui dignitate praestant Ovibus, ita ut esset non „tantum *Pastor, verum etiam Archipastor.*“ Et infra in illud: „*Dilectus quemadmodum filii Unicornium*, ait: „Quem initio „Arietem nominavit, patremque istius, eundem hic Unicornem „dicit, qui sunt sancti Apostoli, et illorum Sectatores, *quorum* „*Pastor et Caput erat Petrus.*“

Idem Lambronensis Doctor in Oratione habita in Concilio Tarsensi (pag. 27). „Aedificaturi sumus intelligibile Templum „Dei, quod fundatum est super Petrum.“

(*) Gregorius Doctor Nareghensis aut Sgheurensis, saeculo X sive XIII. „Salvator ipse primum Confessorem Petrum con-„stituit Ecclesiae suae fundamentum dum illi dixit, eum con-„fessione sua fundamenti petram factum esse, seque super „hanc petram Ecclesiam suam aedificaturum, id est omnes fide-„les, ac veros Confessores Triadis Consubstantialis, eiusdem-„que naturae.“

16. Ioannes Ezenganus Doctor saec. XIII. (*Comment. in Matth. c. X, v. 2*). „Quamquam omnes erant principales, ta-„men Petrum illis praeficit Caput: nec tantum illis, verum „etiam Agnis et Ovibus, et Arietibus Pastorem eligit. Quo-„niam vero aliquis est Primus ratione ordinis, et alius ratione „virtutis; cum iste utroque polleret, ordine scilicet propter „aetatem provectiorem; et virtute ob fervidam dilectionem, et „intrepidam fidem; ideo honoris causa illum nominat Primum.“

Idem Doctor (*ibid. XIII. 24*). „*Tu es Petra* simul cum „tua professione, *et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam* „*meam.*“ Idem (*ibid. XVI, 18.*) „Quemadmodum Pater meus „dedit tibi agnoscere me, similiter et ego *pono te Petram fidei* „*a te initium faciens:* non enim dicit, facio, sed *tu es Petra* „. . . . . At tu cerne hic virtutem Domini, quod virum unum „piscatorem omnibus lapidibus duriorem effecerit, ita ut licet „totus orbis impetum faciat in illum, non poterit praevalere „. . . . sicut Pater dicebat Ieremiae: *Posui te tanquam colum-„nam ferream, et velut murum aereum:* illum tamen uni na-„tioni, hunc verum Filius toti mundo ineluctabilem; et iure „quidem, nam quod ipse aedificat, quis potest destruere?“

17. Basilius Doctor saec. XIV. (*in Comment. s. Marci c. XIV, v. 15*). „Coenaculum grande est Ecclesia magna, ubi „Dominicum Pascha paratum est: *Paterfamilias domus est Pe-„trus Apostolus, cui commisit Dominus domum suam*, quo factus „est unus Grex, unus Pastor, et una Ecclesia.“

Eadem fere repetunt ceteri Armeniorum Doctores saeculis subsequentibus, quibus adiiciemus etiam Libros Liturgicos eadem pariter docentes ubique, ex quibus pauca haec subiecta sufficiant.

18. Rituale Armeniorum Ecclesiae (*Arm. Masdotz.*) in Benedictione Lapidis fundamenti Ecclesiae. „Domine Deus no„ster, qui nomen Sancti principalis Apostoli Petri vocati Pe„tram, et super eum (*vel eam*) aedificasti universam Ecclesiam „Catholicam.“

19. Hymnarium (*Arm. Sciaragàn.*) (Deus) „qui Beatum „Petrum nominasti fieri Supremum electorum Apostolorum clas„sis, Caput sanctae Fidei, Fundamentum Ecclesiae. Qui essen„tiam ineffabilis Unigeniti superna revelatione Patris profitens, „beatificam meruit gratiam, Petra inexpugnabilis a portis In„feri.“ Ibidem passim s. Petrus nominatur: „*Petra Fidei Ec„clesiae; Caput electi pusilli gregis, etc.*“

20. Carminum et Melodiarum Liber (*Arm. Canzaràn.*). „Petre et Paule Christianorum gloria, magna est hodie vestra „festivitas in urbe Roma .... quorum unus tu Petra anguli „Ecclesiae positus es, alter super te aedificabat homines.“ Item: „Gratia tua coelestis, velut solis fulgor in animum Si„monis illapsa, aedificabat Templum tribus in partibus totius „mundi, in Asia, Libya, Europa.“ Rursus: „Praesidens chori „(Apostolorum), Caput gregis electi, thronum tenens tuum, „Petrus admirabilis, Petra fidei.“ Et post duodecim Apostolos recensentur: „Septuaginta numero (Discipuli), eorumque quin„genti Sectatores .... Choragus vero horum trium generum, „in Sede fidei, Petra inexpugnabilis a portis Inferi, Clavis „Paradisi .... Cruce (a te Christe) praenuntiata coronatus „ad tuam similitudinem, consecrator summi viri fratris tui (s. „Iacobi) in prima Sede (Hierosolymae).“ Item: „Caput Eccle„siae et Petra, Fundamentum immobile, Princeps electae Clas„sis, primus profitens Unctum Deum Petrus Apostolus.“

21. Synaxarius, seu Legendarius (*Arm. Aismavurk.*) (22. ian.), Apostolus Christi s. Petrus, *Petra Fidei et Caput s. Ec„clesiae*, apprehensus ab Herode in carcerem fuit coniectus.“ Item (29 Iunii) „Magnus Christi Apostolus s. Petrus, *Petra „Fidei et Fundamentum Ecclesiae.*“ Item (28 octob.) „Petrus „Petra Fidei, et *omnium maximus, Vices gerens Christi*, assensu „et voluntate omnium ss. Apostolorum elegit Iacobum iustum, „et ordinavit eum Episcopum Hierosolymae.“

(*) Ac die 27. Decembris. „Christus ipse eum beatum ap„pellavit, eumdemque Ecclesiae suae constituit fundamentum,

„eique coeli claves dedit, eumque caput sanctorum Apostolo„rum fecit, uti illi ipsis loco Christi imperaret.“

22. Homiliarius (*Arm. Giarrendir.*), in Vita ss. Cypriani et Iustinae. „Petrum in medium afferebat, fundamentum et „Canonem Ecclesiae, atque Claves Coelorum a Christo acci„pientem.“

§. 2.

De successore s. Petri et primatu sedis Romanae.

1. In Nomocanone, sive Iure Ecclesiastico Armeniaco, cuius auctor fuit Mechitar Coscius Canzacenus Doctor saec. XII labente, ac XIII ineunte, adiuvantibus illum aliis Armeniorum Doctoribus Iurisperitis, qui cap. CCXXV postquam coelestem Hierarchiam enumeravit I Angelos; II Archangelos; III Principatus; IV Virtutes; V Thronos; VI Potestates; VII Dominationes; VIII Seraphim; IX Cherubim; deinde Ecclesiae quoque Hierarchiam ad novenarium reducit numerum, ubi tres postremi sunt isti, videlicet: „VII Episcopi; VIII Catholici, Episcopo„rum praecipui, qui digniorem habent Sedem, Seraphim assi„milati .... IX Chorus *omnium supremus Papius* (vel ut „aliud exempl.), *Francus* (i. e. Latinus, sive Europaeus) *Papa*, „Cherubim habens similitudinem, cuius est Regum ordines in„stituere.“

2. Synaxarius XXIV mensis maii refert hominem quemdam saecularem a Presbytero excommunicatum, et post illius obitum poenitentia ductum absolutionem quaeritasse; et mox de illo subdit: „Peragrabat Monasteria, et peritiores Armenio„rum Doctores consulebat, remedium insanabili aegritudini „suae petendo. Cui responsum dederunt sapientiores tunc tem„poris Praesules, dicentes: ad sanationem gravissimi vulneris „tui nullum superest remedium, nisi ut Romam pergas, ubi „sunt aperientes et claudentes Regnum Coelorum, ss. Apostoli „Petrus et Paulus, atque ligantes et solventes in Coelo et in „terra; ipsi possunt vulneribus tuis mederi. Ille autem sine „mora properavit proficisci; pro nihilo ducens itineris longitu„dinem, ac Deo favente pervenit ad Urbem.“ Atque ibi, ut fuse prosequitur narrator, absolutionem mire consecutus est. Narratio haec licet nonnullis videatur dubiae fidei, manifeste tamen probat universam Armeniae nationis persuasionem de suprema auctoritate Sedis Apostolicae.

3. Vitae ss. Patrum (*Ed. CP. c. XVI, pag. 350*), referunt tres viros religiosos seipsos evirasse per inscientiam, quamobrem cum a Sacrorum communione interdicti fuissent a Patriar-

chis Alexandrino, Antiocheno et Hierosolymitano; „Tunc dixe„runt ad invicem: adeamus Papam Romae, et ipse iudicium „nobis ferat hac de re. Profecti itaque ad Romanum Pontifi„cem, retulerunt illi haec omnia dicentes: ita atque ita ege„runt nobiscum (ceteri Patriarchae). Nos autem ideo venimus „ad te, ut iudicium facias nobis: *Tu enim es dominus et Caput „eorum omnium.*“

4. Hymnarium, in Hymno de Ecclesia ita canit: „Salvum „fac filium servi tui, quem per Romanam Sedem honore auxi„sti, ubi posuerunt Petram Fidei, et fundamenti sanctae Ec„clesiae.“

Illud *filium servi tui*, varie exponitur, sed ad rem nostram animadvertendum venit id, quod eo loco profitetur Petram fidei, et fundamentum s. Ecclesiae in Romana Sede fuisse collocata.

5. Zacharias Catholicus saec. IX. in illud Luc. II, 1. *Exiit edictum a Caesare Augusto*, mystico sensu sic praeclare disserit. „Antequam natus esset (Iesus) in Bethlehem, terrestrem pote„statem defert Romanis, quae quarta est Bestia a Daniele „praenunciata; Romae enim *Sedem Petri et Pauli, ac princi„palitatem s. Ecclesiae erat conditurus*, et ad fidem vocaturus „Regnum Romanorum, ut esset virga christianae professionis „supra adversarios Crucis Christi.“

6. Nierses IV. Claiensis Armeniorum Catholicus in Epist. I. ad Manuelem Comnenum Imperatorem. „Imo etiam accepi„mus, quod *Sanctus et primus omnium Archiepiscoporum Pon„tifex Romanus, et Vicarius Petri Apostoli* de suis Sapientibus „delegavit (aliquos) ad agendum coram Sacram Maiestatem „Vestram de concordia Fidei.“

Idem Doctor et Poeta praeclarus in Carmine elegiaco pro Edessa urbe ab infidelibus capta sic alloquitur Romam:

„At tu, Roma, urbium mater, alma et veneranda,
„Sedes Petri Magni, Apostolorum Principis,
„Ecclesia immobilis, aedificata supra Petram Cephae,
„Invincibilis a portis Inferi, et Coelum obsignatum reserantis.
„Vitis decora pluribus ornata palmitibus,
„Firmissima radice praedita planta Pauli,
„Eiusque sanguine irrigata, ut Paradisus in Eden.“

7. Leo Princeps, qui primus fuit Armeniorum Rex in Cilicia, accipiens coronam ab Innocentio III. A. D. 1198, Cyriaco Historico referente: „Adeo sibi gloriae duxit Apostolos Petrum „et Paulum, qui sunt in urbe Roma, tamquam si ab illis acce„pisset benedictionem coronae.“ Ipse autem Rex Leo suam

ad Pontificem epistolam ita exorditur: „Leo Armeniorum Rex, „Reverendissimo in Christo Patri et Domino Innocentio, Dei „gratia Summo Pontifici, et Universali Papae tanto ac tali ho„nore dignissimo .... Gloria, laus et honor Omnipotenti Deo, „qui vos tantum et talem Pastorem Ecclesiae suae praesse „voluit, vestris bonis meritis exigentibus, et tam fructuosam „et firmam fabricam super fundamentum Apostolorum compo„nere; et tantum lumen super candelabrum positum, toti orbi „terrarum ad salutem totius Christianitatis effundere dignatus „est, etc.“ *apud Innoc. III. lib. II, Ep. 208.*

8. Gregorius VI. Abirad sub eodem Rege Catholicus Armeniorum, in Epist. I. ad eundem Innocentium III.: „Vobis qui „estis Caput post Christum, consecrati ab eo, et Caput Catho„licae Ecclesiae Romanae, Matris omnium Ecclesiarum, adeo „prudentes et Sancti, quod debetis esse in loco Apostolorum „sublimis Papa; et vobis sanctis Archiepiscopis, Episcopis, Car„dinalibus, Presbyteris, Clericis, et omnibus qui sunt de ve„stra sancta Ecclesia, Salutem et Fraternitatem. Pax Dei sit „inter vos. Gregorius servus Iesu Christi, per gratiam Dei „Catholicus totius Ecclesiae Armeniorum, filius vestrae sanctae „Ecclesiae, quae est fundamentum legis totius Christianitatis „.... Cum vos qui estis Caput, estis incolumes; nos qui su„mus corpus, bene valebimus per vestram Benedictionem .... „Et libenter volumus legem, et fraternitatem sublimis Eccle„siae Romanae, quae est Mater omnium Ecclesiarum; et nos „solebamus eam habere, et nunc eam habemus, et libenter „volumus esse ad vestrum mandatum, etc.“ *apud Innoc. III. lib. II, Ep. 206.*

Item in Epist. II. „Post Deum, qui est Caput omnium bo„norum, Apostolicam Sedem tenenti, et Summo Capiti totius „Ecclesiae, et totius terrenae Sedis, magno Christi Confessori, „primae domus hospitalitatis totius Populi et Religionis, et „Successori Beati Petri maioris nati post Christum Principis, „et Patris totius mundi, sedenti secundum Deum, et portanti „Christum in corpore suo, Innocentio Dei gratia Summo Pon„tifici, et universali Papae summae Sedis Romanae urbis .... „Gregorius minimus Episcopus, Catholicus omnium Armenio„rum, etc.“ *apud Innoc. III. lib. V, Epist. 45.*

9. Concilium Mechitaris Catholici, id est Sisense VI. Anno 1342 coactum: „Secundum iura Canonica et civilia, Successo„res habent auctoritatem Praedecessorum suorum. Papa autem „est Successor Apostoli Petri, et Catholicus est Successor „Thaddaei Apostoli, et habet auctoritatem eius. In Nicaena vero

„Sancta Synodo (quo nomine et Sardicensis Synodus citari so-„let), Sancti Patres congregati, quorum determinationes et „Canones valde acceptabiles sunt apud nos, sententiam dede-„runt, Romanam Ecclesiam Caput esse omnium aliarum Eccle-„siarum, cuius Caput est Papa. Ideo Catholicus Armeniorum, „et alii Patriarchae sub potestate eius sunt, etc.“ *SS. Conc. nova Collect. Tom. XXVI. pag. 1256, resp. ad Artic. 84.*

Ibidem *ad Artic. XCVI. pag. 1259.* „In prima et secunda „Synodo Nicaeni Patres sententiam dederunt, quod Ecclesia „Romana Caput esset aliarum Ecclesiarum: similiter et Ponti-„fex Romanus excellentior quam alii Pontifices. Igitur non sic „dicimus et habemus non solum quia in Sancta Synodo deter-„minatum fuit, sed quia Christus Oves suas Petro recommen-„davit pascere.“

10. Annalium Baronii Continuator Odoricus Raynaldus, *(Anni 1564, n. 51, Tom. XV, Edit. Luc. pag. 525.)* „Ro-„mam (inquit) pervenit Michaelis Armeniorum Patriarchae „(sive Catholici) Internuntius, qui subiectas Literas ad Pium (IV) „attulit .... A Porta Eccimiazin, et ab omnibus Sanctis ibi „commorantibus, et a cunctis Archiepiscopis et Ministris illius „loci, et a Michaele Patriarcha, et ab omnibus Fratribus di-„lectis, qui omnes simul devote osculamur Reliquias Sanctorum „Apostolorum, et cum affectu etiam osculamur pedes Patris „nostri s. Pii Quarti, qui vere Petrus est. Pacem quoque da-„mus omnibus Reverendissimis Cardinalibus, cunctisque Regi-„bus ac Principibus Christum diligentibus, Amen. Certiorem „facimus Sanctitatem tuam, quod anno Domini MDLXII, vige-„sima die mensis maii de Sebastea Civitate ego Michael Ca-„tholicus miserim ad Beatitudinem tuam Abagarum benedictum, „cum duabus Literis .... firmiter sperantes, ac petentes, ut „confirmetis et renovetis Condacium nostrum, quod olim Bea-„tissimus bonae memoriae Papa Silvester, et Sanctus Constan-„tinus Imperator largitus est Regi nostro Tartaro (legendum „Tartato, id est Teridato) et s. Gregorio primo nostro Patriar-„chae, seu Catholico .... Nos autem omnes obedientes sumus „Sanctitati tuae, ac verbo tuo, etc.“

Interrogatus autem de Fidei articulis Abagarus Armenio-rum Orator, inter alia haec habet, *ibid. num. 52, pag. 526:* „Tu quidem quatuor partium Mundi Pontifex Maximus es: quid-„quid tu solveris, erit solutum; et quidquid ligaveris, ligatum „erit .... Hoc autem tenemus de delinquentibus ligatis, seu „excommunicatis, quod si quis Sacerdos, Episcopus, Archiepi-„scopus, vel Catholicus aliquem delinquentem ligaverit, vel

„excommunicaverit, et defunctus fuerit non absoluto delin-
„quente, quem vivens ligaverat, hunc qui ligatus, seu excom-
„municatus fuit, nullus Successor eorum, qui delinquentem li-
„gaverit, seu excommunicaverit, poterit absolvere, nisi solus
„Summus Pontifex Romanus, ad quem secundum Canonem no-
„strum mittimus hunc flentem, quem poenitet delicti sui, cum
„literis, quibus excommunicatus fuit, ad absolvendum, vel ad
„scindendas huiusmodi literas: tibi enim soli licet eum absol-
„vere, et conscissis literis, quibus est ligatus, ad Ecclesiam
„nostram remittere. Per Doctrinam s. Gregorii Patriarchae
„nostri, nos omnes credimus, quicquid Sancta, Catholica et
„Apostolica Ecclesia credit, et quicquid ipsa anathematizat,
„nos quoque anathematizamus .... Primum quidem Patriar-
„cham nostrum fuisse dicimus s. Gregorium, qui primus venit
„urbem Romam, quem s. Silvester benedixit ac consecravit
„tempore Constantini Imperatoris, et Regis nostri Tiridatis.
„Item confitemur, Christum dixisse s. Petro Apostolo: *Pasce*
„*oves meas:* pro quo etiam orasse, ne unquam deficeret fides
„sua. Qui autem ex nobis non confitetur Sedem Petri esse
„maiorem, et Dominum Pontificem Romanum Caput ac Patrem
„esse totius mundi, clavium que possessorem, is et Evangelia,
„et Hierusalem, et Sedem Gregorianam Ecimiazin negat."

11. Iacobus IV. Giulhaiensis Catholicus Armenierum anno Domini 1680, supremum diem obiturus Constantinopoli, haec in sua professione testatus est: „Ego humilis Christi servus
„Iacobus Catholicus omnium Armeniorum, et Patriarcha Valar-
„sapatae Divina luce conditae, magnaeque ac Sanctae Sedis
„Ecimiazin .... Credo ipsam Sanctam Romanam Ecclesiam
„habere plenam, summam et perfectam facultatem et potesta-
„tem supra universalem Catholicam Ecclesiam. Credo et Su-
„premum Praesidem eiusdem Sanctae Ecclesiae, Sedis tenen-
„tem et Vicarium ss. Principum Apostolorum Petri et Pauli,
„ligantem et absolventem in Coelo et in terra, etc."

12. Nahabied Catholicus Armeniorum anno Domini 1695 ad Innocentium XII. Literas direxit hoc tenore: „Maximo Do-
„mino Innocentio Summo Pontifici, et universali Papae. A Deo
„Patre principium omne excedente, per se existente, omnipo-
„tente, etc. ... electus, honore decoratus, et glorificatus etc....
„Angelorum religionem imitans, et Apostolica gratia praeditus,
„universi lumen, Princeps Principum, et Sanctus Pater omnino
„omnium gentium Christi fidelium, maxime vero nostrae natio-
„nis, etc."

Idem in secunda Epistola, data anno 1699: „Ter Beate,
„Sancte Pater, et superexaltatum Caput Universae Ecclesiae

„Christi, Innocenti XII. Sanctissime Papa . . . . Iterum voca„mus Matrem Ecclesiam Romanam, quam iugiter talem pro„fessi sumus . . . . Quoniam nos stamus firmi in eadem pro„fessione et concordia, quam fecerunt s. Silvester et s. Grego„rius Illuminator. Profitemur prout illi professi sunt, consen„timus ut illi consenserunt. Profitemur enim sacrum Aposto„lum Petrum, Vicarium Christi supra totam Ecclesiam eius, „pascentem, et Pastorem ovium et Agnorum Iesu, Petram Ec„clesiae Sanctae, Caput ss. Apostolorum, Principemque illo„rum, Petram illaesibilem a portis Inferorum, Possessorem „clavium Regni Coelorum. Profitemur insuper Summum Prae„sidem Romae, verum Successorem Petri Petrae, et Caput „omnium fidelium, et Archiepiscopum omnium Episcoporum, „universalemque Doctorem totius Ecclesiae Christi. Profitemur „etiam Sanctam Ecclesiam Romanam Matrem omnium Eccle„siarum, cui obedire nos debere conscii sumus: atque admitti„mus omnia, quae admittit Sancta Ecclesia Romana, et relici„mus omnia, quae illa reiicit, etc.“

13. Similia repetit Menas Amidanus Archiepiscopus Eudocensis Patriarcha Armeniorum Hierosolymis in Epistola sua ad eumdem Innocentium XII., data eodem anno 1699.

14. Similiter scripserat ad eumdem Innocentium XII. anno 1695 Simeon Catholicus Albanorum hocce primordio: „Ter „Beato et feliciter regnanti, Universali Capiti Sanctae Eccle„siae, et Successori Principum Apostolorum Christi, Petri et „Pauli, Patri spirituali omnium Christianorum, et Domino no„stro, sacrae dexterae osculo salutem dicit nimiò desiderio, „atque devoto corde e longinquo tamquam proxime Christi „Servus humilis Simeon Catholicus Armeniorum in Albanorum „regione commorantium, Sciàmachi scilicet et Gangiae, etc.“

Bonn. Die hieſige katholiſch-theologiſche Facultät hat für das Sommerhalbjahr 1838 folgende Vorleſungen angekündigt. Bibliſche Archäologie: Prof. Scholz. Erklärung des Buches der Richter: Derſelbe. Erklärung der Pſalmen: Derſelbe. Erklärung des Evangeliums nach Johannes: Prof. Vogelſang. Erklärung des erſten Briefes an die Corinther: Prof. Klee. Geſchichte der chriſtlichen Kirche von ihrer Stiftung an bis auf Bonifacius, den Apoſtel der Deutſchen: Dr. Hilgers. Geſchichte der chriſtlichen Kirche von Bonifacius bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts: Derſelbe. Patrologie: Prof. Klee. Patrologie: Dr. Hilgers. Einleitung in die Dogmatik: Prof. Vogelſang. Dogmatik: Prof. Klee. Die katho-

tische Lehre vom Urstande, dem Sündenfalle und der Erlösung der Menschen durch Jesus Christus, wie auch von der Gnade und den Gnadenmitteln: Prof. Vogelsang. Prolegomena zur christkatholischen Moral: Prof. Achterfeldt. Der christkatholischen Moral erster Theil: Derselbe. Pastoraltheologie, erster Theil: Derselbe. Exegetische Uebungen im A. und N. T.: Prof. Scholz. Homiletische und catechetische Uebungen: Prof. Achterfeldt. Repetitionen im Convictorium durch besonders angestellte Repetenten unter Leitung des Prof. Achterfeldt. — Prof. Braun wird seine Vorlesungen nach seiner Rückkehr anzeigen.

Brasilien. Die katholische Kirche in Brasilien besteht aus Einem Erzbisthume und acht Bisthümern, nämlich dem Erzbisthume Bahia und den Bisthümern Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhao, Para, St. Paul, Matto Grasso, Goyaz und Cuyaba. Außer der Metropolitan-Kirche zu Bahia befinden sich nur in den sechs erstgenannten Bisthümern Cathedralkirchen. Da die Diöcesen von weitem Umfange sind, und manche drei bis vier Provinzen umfassen, wie dieses mit dem Bisthum Pernambuco der Fall ist, welches sich über die Provinzen von Ceara, vom nördlichen Rio Grande, von Paraibo und Alagoas erstreckt, und da deshalb die betreffenden Bischöfe oft genöthigt sind, auf beschwerlichen Wegen Reisen bis zu dreihundert portugiesischen Meilen zu machen: so hatte König Johann VI. den Gedanken gefaßt, sieben Erzbisthümer und sechs und zwanzig Bisthümer zu gründen, welches aber nicht zur Ausführung gekommen ist. Das jetzt bestehende Erzbisthum und die acht Bisthümer sind während zwei hundert Jahren von der portugiesischen Regierung errichtet worden; jedoch zwei der Bisthümer zuerst als Prälaturen, welche später zu Bisthümern erhoben worden sind. Der Gehalt der Bischöfe beläuft sich auf drei bis vier tausend Cruzaden; die Accidenzien sind nach den Localverhältnissen verschieden, haben sich aber jetzt sehr vermindert. Das Einkommen eines Honorarcanonicus ist 500,000, eines wirklichen Canonicus 400,000, eines Caplans an der Cathedralkirche 80 bis 100,000, und eines Pfarrers 200,000 Reis. Tausend Reis sind ungefähr zu 3 Fl. zu rechnen. Seminarien zur Bildung der Geistlichen sind vier: zu Rio de Janeiro, Bahia, Olinda und Maranhao; diese reichen aber nicht aus, und obgleich die Regierung bei Uebernahme des Zehnten im Jahre 1805 decretirte, dafür noch einige Seminarien zu gründen, so ist dieses bisher doch noch nicht erfolgt.

Ermland. Am 25. März wird in Frauenberg die Einführung des neuen Bischofs von Ermland, Herrn von Hatten Statt finden.

Hochderselbe hat bereits vor einiger Zeit den Staats-Eid in Königsberg vor dem Ober-Präsidenten der Provinz Preußen, Herrn von Schön geleistet.

Köln. Am 11. Februar endigte der Hochwürdige Herr Johann Andreas Stellkens, Oberpfarrer zu Geilenkirchen, Landdechant und Schulinspector des Decanats und Kreises gleichen Namens, auf eine höchst betrübende Weise sein thätiges Leben in dem kräftigen Mannes-Alter von 46 Jahren. Derselbe kehrte von einer kurzen Amtsreise, auf welcher er an dem gedachten Tage noch in drei verschiedenen Ortschaften Schulprüfungen abgehalten hatte, Abends gegen 9 Uhr von dem nächsten Orte heim. Sein Weg führte mittelst eines schmalen Steges über das Flüßchen Wurm. Entweder verfehlte er wegen der Dunkelheit am späten Abend den Steg, oder er glitt durch das Glatteis, welches auf dem Stege haftete, von demselben hinab; er fand in dem tiefen Schlamme des Flüßchens, worein er sank, und weshalb er sich selbst überlassen ohne Rettung war, den schrecklichsten Tod. Man hatte, wie es verlautet, in einiger Entfernung das Schreien gleich einem Hülfe-Rufen vernommen, allein, was nicht zu begreifen ist, dasselbe unbeachtet gelassen, nicht ahnend, daß jener in größter Angst mit dem Tode ringend seine Nebenmenschen aus der Nähe und Ferne anflehete, zur Rettung herbeizueilen. Der Verblichene war zehn Jahre Director am Gymnasium zu Boppard, dann Pfarrer zu Gustorf und seit dem 1. Februar 1826 Oberpfarrer in Geilenkirchen, und seit der Errichtung der Decanate im Erzbisthume Köln im Jahre 1827 Landdechant. Welche hohe Achtung und Liebe er sich in seiner Pfarre und im ganzen Decanate erworben hatte, zeigte sich besonders bei der Nachricht von seinem Tode und bei seiner Beerdigung. Die Lustbarkeiten, welche bereits für die nahen Fastnachtstage angeordnet waren, wurden sofort auf jene Nachricht im Decanate eingestellt, und man drängte sich in großer Menge zu der Leiche des geliebten Hirten, Lehrers und Freundes, um ihn noch einmal zu sehen, und den Verlust desto mehr zu empfinden, wie wahre Anhänglichkeit und innigster Dank dazu auffordern. Am 26. Februar fanden die Exequien und die Beerdigung Statt. Die acht jüngsten Pfarrer des Decanats trugen die Leiche zur Kirche, alle übrigen Pfarrer des Decanats, die Honoratioren des Ortes, der evangelische Pfarrer, fast alle Eingepfarrten, wie auch die Lehrer des Schulkreises begleiteten dieselbe. Der Probst des Collegiat-Stiftes zu Aachen, Herr Claessen, früher Ober-Pfarrer in Geilenkirchen, hielt das Traueramt und erörterte in einer herzlichen Rede die Verdienste des Seligen um die Gemeinde, das Decanat und die Schulen seines Kreises. Nach dem

Amte wurde die Leiche auf den Kirchhof zur Gruft getragen, und dort von dem genannten Herrn Probste eingesegnet. Auch hier sah man auf eine höchst ergreifende Weise gleichsam die Pfarrkinder wetteifern, dem Entschlafenen ihre Anhänglichkeit, Liebe und Dankbarkeit zu beweisen. Noch lange wird sein Andenken in der Gemeinde, im Decanate, im Schulkreise und bei seinen fernern Freunden fortwähren.

Salzburg. Am 4. Februar d. J. Morgens 9 Uhr starb zu Wien Franz Ritter v. Bucholtz, k. k. wirkl. Staatskanzlei-Rath, einer der gelehrtesten und edelsten Männer des katholischen Deutschlands. Der Glaube und die Wissenschaft waren die Leitsterne seines Lebens. Treu hielt er an die erkannte, überlieferte Wahrheit, und mit Eifer suchte er sie zu begründen, zu vertheidigen, sich und Andern zum Verständniß zu bringen. Er hat dies vorzüglich auf dem historischen Wege versucht, und das Hauptwerk seines Lebens, die Geschichte Kaisers Ferdinand I., gibt ein ehrendes Zeugniß, welche Liebe und Anhänglichkeit an die alte Kirche, welche Achtung vor den Anforderungen, die der freie Menschengeist in seinem Entwickelungsgange an die äußere Gestaltung derselben stellt, und welche ernste, unerschütterliche Würde gegenüber jedem Angriffe, der gegen die Grundfesten der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung sich erhebt, den Verfasser beseelte. Der sorgsamste Fleiß, die reinste Wahrheitsliebe, die Eröffnung vieler sonst unzugänglicher Quellen, machen dieses Werk zu einer der bedeutendsten Erscheinungen der neueren historischen Literatur. — Was man an ihm tadeln könnte, ist nur das Zerstreute, Ungesammelte der Darstellung. Die leitenden Gedanken und die bestimmenden Thatsachen treten nicht kräftig genug in den Vordergrund, die Begebenheiten und ihre Erörterungen gruppiren und ordnen sich nicht, es ist manchmal, als hätte der Autor erst Materiale sammeln und die Gedankenreihen skizziren wollen, aus denen er dann später das historische Gemälde gebildet hätte. — Allein auch dieser Zug ist ein eigenthümlicher seines Characters; denn er war durch und durch ein Strebender, der sich das Höchste und Beste vorgesetzt, und der darum noch nicht zum Abschlusse mit sich selbst gekommen. — Er war in seinen philosophischen Ansichten unsicher, und selbst seine Grundanschauungen über die politischen Verhältnisse schienen ihm nicht fest und klar genug. Allein nie fand solche Unsicherheit bleibend in seinem Innern Raum. Wo es irgend eine Lebensfrage des Glaubens, des Rechts, des Staatshaushalts, der Wissenschaft galt, da war er unerschütterlich, da wußte er im sichern Tacte die wahre, rechte Mitte zu erfassen; denn dies ist der Lohn der Treue, die man den leuchtenden Dioscuren der Geschichte, der Kirche Christi und dem legitimen Staate, gehalten, daß man sich ein

feſtes Fundament für alle Schwankungen des Lebens ſichert. — Ein anderer Zug ſeines Charakters war eine unverlöſchbare Pietät. Alles, was Pflicht hieß, war ihm Gegenſtand nicht bloß der ſorgſamſten Achtung, ſondern auch der zarteſten Zuneigung. Dieſes zeigte ſich vorzüglich im Verhältniſſe zu ſeiner Umgebung. Den edlen Fürſten, den die Vorſehung in unſern düſtern Tagen zur Leitung der öſterreichiſchen Politik berufen, ſeine Collegen und Freunde, insbeſondere den Hofſecretär von Pilat, einen Mann voll Eifer, Thätigkeit, Frömmigkeit und Güte, die Prieſter, die ihm näher ſtanden, die jüngern Männer, in denen er einen Funken regeren Geiſtes, eine Spur der Anerkennung ſeines Princips erkannte, wie ehrte, wie liebte er ſie, wie war er nachgiebig, ja faſt demüthig gegen ſie. Daß ein ſolcher Mann ein treuer Diener ſeines Kaiſers, ein edler Sohn, ein liebevoller Gatte, ein gottergebener Chriſt, ein werkthätiger Menſchenfreund geweſen, iſt nur eine Folgerung des Geſagten, aber hervorzuheben iſt in unſeren Zeiten insbeſondere ſeine ſeltene Sittenreinheit. Nie ging ein unlauteres, zweideutiges Wort über ſeine Lippe, nicht einmal im Scherze war er frivol oder unzart. Wenn man ihn in ſeinem Hausweſen, unter ſeinen Freunden ſah, gewannen plötzlich die unbeſtimmten Vorſtellungen feſte Geſtalt, die man ſich von einer ſchönen Seele macht: das Rechte thun und üben, und darin ausharren, wie aus Inſtinct, ohne Aeußerung einer Kraftanſtrengung in einem Guß, ohne Spur einer ſtehen gebliebenen Unebenheit oder Schlacke.

Franz Bernhard Ritter v. Bucholtz wurde 1790 zu Münſter, aus einer mit altem Grundbeſitz im Lande angeſeſſenen Familie geboren. Seine Kindheit fiel in jene Zeit, wo die Galizin, Fürſtenberg, Overberg, Stolberg, und vorübergehend Jacobi, Hemſterhuys, Hamann in jenen Gegenden ein ſo ſchönes gotterregtes Leben begründeten, und dieſe Umgebung blieb nicht ohne Einfluß auf ſeine Ausbildung. Die höheren Studien, für welche B. die an der damals noch beſtehenden Univerſität zu Münſter gehaltenen Vorleſungen durch mehrere Jahre benutzt hatte, ergänzte er zu Göttingen 1811 bis 1813. Dieſes Jahr rief ihn, wie ſo viele andere Gleichgeſinnte, nach Wien, und bald wurde ihm eine Verwendung bei dem damaligen öſter. Generalgouvernement in Frankfurt zu Theile. Dort blieb er auch, der öſter. Präſidial-Geſandtſchaft zugetheilt, als der deutſche Bundestag eröffnet ward, und von dort her ſtammt ſeine engere Verbindung mit Friedrich von Schlegel, die vielfach ſeine künftige Richtung beſtimmte. — Die Zurückberufung nach Wien (1818), und bald darauf eine Reiſe nach Rom und Neapel (1819), endete dieſe Verhältniſſe, und ſeit jener Zeit lebte B. zu Wien, als Hofconcipiſt, Hofſecretär und ſeit 1837 als Rath der Staatscanzlei,

den dortigen Aufenthalt nur durch kleinere, gelegentliche Reisen unterbrechend, die ihn jedoch 1824 bis nach Paris führten. — Er hinterläßt keine Kinder, seine Wittwe, Elisabeth, geb. Freiin von Hundheim, gehört zu den geachtetsten Frauen Wiens.

Den Anfang seiner literarischen Arbeiten bezeichnen einige Flugschriften von 1814 und 1815 (Unser Volk, und: Ideen zu einer magna charta für die innern Verhältnisse der deutschen Staaten). Später wandte er sich der Geschichte zu, und da erschien sein Lambertus von Aschaffenburg. Dem Minister von Fürstenberg, dem Grafen Leopold von Stolberg widmete er eigene Aufsätze in den deutschen Staatsanzeigen und der Concordia auch sonst erschienen kleinere publicistische Arbeiten, zerstreut in verschiedenen Zeitschriften. 1821 bis 1825 führte er die Redaction der Wiener Jahrbücher der Literatur, bis manche Umstände, vielleicht die sich vordringenden materiellen Interessen und die Schöngeisterei, ihm dieses Amt verleideten. Unter seinen Aufsätzen in dieser Quartalschrift waren jene über: Merkel (1819), Heeren (1821), Menzel (1822), Görres und Fiévée, Lowe, Schmitt (1823), Cicero's Fragmente vom Staat (1824), Rubichon, Deby (1825), und die Abhandlungen: über das vorrömische Italien (1823), Einheit und Würde der Gesellschaft (1834) die bedeutendsten. 1830 erschien der erste Band seiner Geschichte Ferdinand I. (1520—1564), deren neunten und letzten Band er erst auf dem Todtenbette vollendete.

Trier. Am 17. Februar verschied hier nach fast dreijähriger Kränklichkeit, allgemein hochgeschätzt und betrauert, Hr. Hubert Auer, Domprobst an der hiesigen Cathedral-Kirche und Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse, im 58. Lebensjahre. Geboren zu Bingen am Rhein den ersten Mai 1780, erhielt er nach vollendeten Studien den ersten Ruf als Caplan und Pfarrverweser an die Kirche zu S. Agatha in Aschaffenburg, verwaltete hierauf die Stadtpfarrei zu Wetzlar, trat später in das Departement der Geistlichen- und Schul-Angelegenheiten bei der königl. Regierung zu Coblenz, ward hierauf zum Probst an der Pfarrkirche zur h. Hedwig in Berlin ernannt, und im Jahre 1827 zur Domprobst-Würde bei der hiesigen Cathedral-Kirche befördert, womit er zugleich die Stelle eines geistlichen Raths und Synodal-Examinators der bischöflichen Curie, so wie auch das Amt eines Bücher-Censors bei der hiesigen königl. Regierung verband.

Ungarn. Man ist in unserm Lande allgemein gespannt auf die Ernennung des Primas von Ungarn und Erzbischofes von Gran, welche nahe bevorsteht, da die Wiederbesetzung dieser hohen Kirchen-

Stellen dem ungarischen Civil- und Kirchengesetze zufolge vor dem Ablaufe von sieben Jahren nach eingetretener Erledigung erfolgen soll, und dieselben nun schon seit dem 13. September 1831 erledigt sind. Wir hoffen, daß der König zu jenen erhabenen Stellen entweder den Bischof von Waiczen Grafen Nadasdy, den Erzbischof von Erlau Pyrker, oder, was wohl am meisten vermuthet wird, den Erzbischof von Salzburg Fürsten Schwarzenberg ausersehen werde.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. Januar bis Ende März 1838.

I. Sterbfälle. Am 2. Januar starb Hr. P. J. Longartz, Pfarrer zu Sinzenich, 43 Jahre alt. — 2. Jan. Hr. A. Mertens, Vicar zu Niederbardenberg, 76 J. alt. — 10. Jan. Hr. S. J. Hoven, Pfarrer zu Eicherscheid, 37 J. alt. — 18. Jan. Hr. P. W. Abstos, emeritirter Pfarrer zu Gimborn, 80 J. alt. — 22. Jan. Hr. J. J. Lölgen, Domvicar und Gesanglehrer im Priester-Seminar zu Köln, 29 J. alt. — 27. Jan. Hr. C. J. Weyer, Canonicus des ehemaligen Colleg. Stifts zu Jülich, 70 J. alt. — 3. Februar Hr. G. Rümpeler, Pfarrer und Landdechant zu Mülheim, 57 J. alt. — 8. Febr. Hr. J. P. Schröder, Vicar zu Dillendorf, 67 J. alt. — 8. Febr. Hr. J. W. Ch. R. J. Bitter, Beneficiat zu Wipperfürth, 71 J. alt. — 20. Febr. Hr. C. Klein, Kaplan zu Barmen, 27 J. alt. — 21. Febr. Hr. J. A. Stelkens, Pfarrer, Landdechant und Schulpfleger, 47 J. alt. — 3. März Hr. R. Uffing, ehemaliger Capuziner, starb zu Kaiserswerth, 71 J. alt. — 10. März Hr. R. Rütten, Vicar zu Hittorf, 66 J. alt. — 10. März Hr. S. Riga, früher Vicar zu Faymonville, 78 J. alt. — 28. März Hr. J. Dahl, Pfarrer zu Engelskirchen, 44 J. alt.

II. Entlassungen. Am 31. März wurde Hr. W. Horn wegen Altersschwäche von der Pfarre z. h. Kunibert in Köln entlassen.

III. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen. Am 16. Januar Hr. Fr. W. Hoffstadt, bisher Pfarrer zu Durscheid, zum Pfarrer in Wipperfeld. — 18. Jan. Hr. H. Esser, bisher Vicar zu Puffendorf, zum Pfarrer der daselbst neu errichteten Pfarre. — 1. Febr. Hr. C. G. H. Hommelsheim, bisher Pfarrer zu Wesseling, zum Pfarrer in Sinzenich. — 1. Febr. Hr. P. H. Stieger, bisher Vicar zum h. Pantaleon in Köln, zum Pfarrer in Wesseling. — 1. Febr. Hr. J. B. Jansen, bisher Vicar zu Cupen, zum Pfarrer in Eicherscheid. — 1. Febr. Hr. J. W. Orbach, bisher Vicar in Sünge, zum Pfarrer in Dürscheid. — 8. Febr. Hr. C. Meller, bisher Vicar zu Esch, zum Pfarrer in Troisdorf. — 20. Febr. Hr. J. H. Schönscheid, bisher Vicar in Mülheim, zum Pfarrer in Lintorf.

— 22. Febr. Hr. J. F. Antwerpen, bisher Pfarrer in Heumar, zum Pfarrer in Mülheim. — 2. März Hr. P. G. Causemann, bisher auf'm Kreuzberge bei Wipperfürth, zum Pfarrer in Heumar.

B. Zu Vicariestellen. Am 4. Januar Hr. C. J. N. Zambra, neugeweihter Priester, zum Vicar in Hambach. — 4. Jan. Hr. J. F. J. Van den Daele, neugew. Priester, zum Vicar in Viersen. — 4. Jan. Hr. F. H. W. Dohmen, neugew. Priester, zum Vicar in Niederdreß. — 4. Jan. Hr. P. J. H. Venth, neugew. Priester, zum Vicar in Rothberg. — 4. Jan. Hr. J. F. Mees, bisher Vicar in Blatzheim, zum Vicar in Dovern. — 4. Jan. Hr. D. Elkes, bisher Vicar in Contzen, zum Vicar in Manderfeld. — 5. Jan. Hr. P. J. D. H. Siebold, bisher Vicar in Birgel, zum Vicar in Kreutzau. — 5. Jan. Hr. W. H. Ruland, neugew. Priester, zum Vicar in Kinzweiler. — 5. Jan. Hr. J. Brüssel, neugew. Priester, zum Vicar in Stockheim. — 12. Jan. Hr. F. Knors, neugew. Priester, zum Vicar in Lövenich. — 12. Jan. Hr. J. Th. Weber, neugew. Priester, zum Vicar in Laurensberg. — 12. Jan. Hr. J. A. Schrey, neugew. Priester, zum Vicar in Pfaffendorf. — 12. Jan. Hr. J. A. Maus, bisher Vicar zu Wichterich, zum Vicar zu Oberelvenich. — 12. Jan. Hr. H. H. Springmühlen, neugew. Priester, zum Vicar in Monheim. — 20. Jan. Hr. A. G. Stein, bisher Vicar zu Cornelimünster, zum Rector der Gregorius-Kapelle in Köln. — 3. Febr. Hr. B. Hillebrand, bisher Vicar zu Retz, zum Vicar in Eupen. — 5. Febr. Hr. P. J. Bremer, neugew. Priester, zum Vicar in Harzheim. — 5. Febr. Hr. C. Räder, neugew. Priester, zum Vicar in Flamersheim. — 5. Febr. Hr. C. Siefen, neugew. Priester, zum Vicar in Anrath. — 5. Febr. Hr. H. J. Thyssen, neugew. Priester, zum Vicar in Nideggen. — 5. Febr. Hr. J. P. Vorage, neugew. Priester, zum Vicar in Rödingen. — 5. Febr. Hr. C. J. Th. Thissen, neugew. Priester, zum Vicar in Cornelimünster. — 5. Febr. Hr. C. Kann, bisher Vicar zu Flamersheim, zum Vicar in Rövenich. — 5. Febr. Hr. H. W. Mund, bisher Vicar in Osterath, zum Vicar in Gressenich. — 5. Febr. Hr. J. A. Löhr, bisher Vicar zu Anrath, zum Vicar in Osterath. — 5. Febr. Hr. J. Krebben, bisher Vicar zu Nideggen, zum Vicar in Birgel. — 6. Febr. Hr. J. M. Winkels, bisher Vicar in Hoven, zum Vicar in Elsig. — 20. Febr. Hr. J. J. Meyer, neugew. Priester, zum Vicar in Esch. — 14. Febr. Hr. C. Postenrieder, neugew. Priester, zum Vicar in Hamm. — 20. Febr. Hr. Th. Erner, neugew. Priester, zum Rector im Waisenhause zu Köln. — 21. Febr. Hr. J. Cronenberg, neugew. Priester, zum Vicar in Winterscheid. — 2. März Hr. J. Bröhl, früher Vicar zu Walhorn, zum Vicar in Gürzenich. — 3. März Hr. J. W. Pick, früher Vicar

zu Elſig, zum Vicar in Oberempt. — 12. März Hr. J. A. Lampenſcherf, bisher Vicarie-Verwalter zu Wittlar, zum Vicar daſelbſt. — 26. März Hr. J. H. Boreno, neugew. Prieſter, zum Vicar in Hückeswagen.

Perſonal-Nachrichten aus der Diöceſe Trier, im erſten Semeſter 1838.

I. Ertheilung der höheren heiligen Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 24. Febr. die Herren Jacob Adams von Gilgenbach — Jacob Knecht aus Trier — Nicolaus Müller aus Zurlauben bei Trier — Aloys Wagner aus Haag — Michael Müller aus Coſtenbach — und am 10. März Herr Johann Arenz aus Soeſt.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 24. Februar die Herren Sebaſtian Arens von Dasburg — Johann Becker von Asburg — Hubert Ennen von Waſcheid — Adrian Heck von Nieder-Manderſcheid — Reinhard Meyer von Hillesheim — Bernhard Mohr aus Trier — Gottfried Körig aus Ehrenbreitſtein — und am 10. März Nicolaus Müller aus Zurlauben — Michael Müller von Coſtenbach — und Aloys Wagner aus Haag.

Die Prieſter-Weihe erhielten am 10. März die Herren Sebaſtian Arens von Dasburg — Johann Becker von Osburg — Hubert Ennen von Waſcheid — Adrian Heck aus Nieder-Manderſcheid — Reinhard Meyer aus Hillesheim — Bernhard Mohr aus Trier — und Gottfried Körig aus Ehrenbreitſtein.

II. Sterbfälle. Am 21. Januer ſtarb Herr Thaniſch, früher Pfarrer zu Kaltenborn-Hohacht, 71 J. alt. — 25. Jan. Hr. Jacob Fiſcher, Domvicarius und Muſikdirector, 78 J. alt. — 26. Jan. Hr. Nicolaus Bicking, früher Pfarrer zu Roden, 74 J. alt. — 27. Jan. Hr. Georg Burg, Pfarrer zu Hetweiler, 41 J. alt. — 11. Februar Hr. Jacob Nick, Pfarrer in Windesheim, 30 J. alt. — 17. Febr. Hr. Hubert Auer, Domprobſt, biſchöflicher General-Vicariats-Rath, und Bücher-Cenſor, 57 J. alt. — 25. Febr. Hr. Hugo von Knopäus, ehemals Canonicus im Stifte S. Mariae ad Gradus zu Köln, ſpäter Fürſtlich Wiediſcher Archivrath zu Neuwied, 65 J. alt. — 28. Febr. Hr. Nicolaus Halz, Pfarrer zu Niederprüm, 53 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarr- und Vicarieſtellen. Am 30. December v. J. der Hr. Hubert Schmitz, Caplan zu Wittlich, zur Pfarrei Gillenfeld ernannt. — 2. Januar d. J. Hr. Magnericus Caſtello von Waldböckelheim nach Lütz-Campen; Hr. Mathias Franz von Capellen nach Waldböckelheim; Hr. Thomas Herriges von

Oberkirchen nach Schwarzheim; und Hr. Thirion von Birken nach Roden versetzt. — 12. Jan. Hr. Heinrich Knecht, Caplan zu Uerzig, zur Pfarrei Münster im Kreise Kreuznach ernannt. — 9. März Hr. Peter Thilmanny von Tholey nach Ehrang, — und 21. März Hr. Peter Weiler von Hontheim nach Elüsserath versetzt. — 21. März Hr. Johann Valerius, Caplan zu Nalbach, nach Capellen als Pfarrer ernannt.

Zu Caplanstellen wurden ernannt am 15. März: nach Neunkirchen Hr. Sebastian Arens von Dasburg, — nach Forst Hr. Johann Becker von Osburg, — nach Lebach Hr. Hubert Ennen von Waschеid, — nach Nalbach Hr. Adrian Heck von Nieder-Manderscheid, — nach Saarbrücken Hr. Reinhard Meyer von Hillesheim, — nach Mayen Hr. Bernhard Mohr aus Trier, — nach Saarlouis Hr. Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein, — und nach Wittlich Hr. Johann Mandernach von Bockrich.

Der Hr. Pfarrer Scheid von Elüsserath ward als Gehilfe des Hrn. Geistlichen und Schulrath Dr. Gratz an die Königliche Regierung zu Trier berufen.

In der Jäger'schen Buch-, Papier- und Landkartenhandlung in Frankfurt a. M. erschien und ist zu haben:

Neue Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit,

herausgegeben von Dr. A. Räß und Dr. N. Weis,

5. Band mit Bildnissen von Bischof John England und Bischof Wittmann, enthält Predigten bei der ersten heil. Communion. 22 Ggr. oder 1 fl. 36 kr.

6. Band mit Bildnissen von Bischof Schwabl und Dr. Binterim; enthält Nachtrag zu den Predigten über die erste heil. Communion und Predigten über das heil. Messopfer. 22 Ggr. od. 1 fl. 36 kr.

Ferner, in zweiter durchgesehener und vermehrter Auflage:

Bibliothek katholischer Kanzelberedsamkeit,

herausgegeben von Dr. Räß und Dr. N. Weis. Erste Sammlung. Erster und zweiter Band in einen Band gebunden mit Bildnissen von Joh. Chrysostomus, heil. Ephraim, Fürst- und Erzbischof Gruber, und Seb. Job. 22 Ggr. oder 1 fl. 36 kr.

Diese Sammlung enthält bekanntlich das Ausgezeichnetste, was die katholische Kanzelberedsamkeit aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat. Von den heil. Kirchenvätern an bis zu den neusten Perioden ist von den würdigen Herausgebern mit Fleiß und Umsicht das Beste gewählt und aufgenommen worden. Bei neuer Auflage eines oder des andern Bandes, welche zur Completirung des Ganzen immer wieder gedruckt werden, wird stets auf Beachtung des Bedürfnisses der hochwürdigen Geistlichkeit Rücksicht genommen werden; daß bereits jetzt schon Alles geschehen, um diesem Ziele nahe zu kommen, geht aus nachstehender Uebersicht hervor. Außer einer großen Anzahl von Predigten zu verschiedenen Zwecken finden sich im

8. Bd. Predigten über das letzte Gericht;
9. Bd. Fasten-Predigten;
10. Bd. Advent-Predigten;
11. Bd. Predigten über Drangsale und Buße;
12. Bd. Oster-Predigten;
1. Bd. d. N. B. Himmelfahrt- und Pfingstpredigten;
2. Bd. d. N. B. Pred. vom heil. Geiste;

3. Bd. d. N. B. Pfingstpred. (Eucharist. Pred. 1. Bd.
4. Bd. d. N. B. Pfingstpred. (Eucharist. Pred. 2. Bd.)

Der Inhalt von Band 5 und 6 der Neuen Sammlung findet sich oben.

Bei Abnahme eines Exemplares der ganzen Sammlung in 18 Bänden liefert solches jede Buchhandlung statt zu dem Preise von 13 Rthlr. 22 Sgr. sächs. oder 24 fl. 48 kr. rhein. für 13 Rthlr. sächs. oder 23 fl. 48 kr. rhein.

Einzelne Bände behalten die bekannten Preise.

Bei E. Troschel in Trier ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Homilien des heil. Joh. Chrysostomus über die Briefe des heil. Paulus, aus dem Griechischen übersetzt vom Domcapitular W. Arnoldi. 5. Band, enthaltend den Brief an die Galater und den Brief an die Epheser. 28 Bogen. Preis 1 Rthlr. 4 Sgr. oder 2 fl. 6 kr. rhein.

Die ersten 4 Bände dieses in allen kritischen Zeitschriften überaus günstig beurtheilten Werkes sind für den billigen Preis von 4 Rthlr. 18 Sgr. oder 8 fl. 33 kr. rhein (für 114 Bogen) ebenfalls durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Durch dasselbe wird eine wahrhafte Lücke in der theologischen Literatur ausgefüllt, indem eine vollständige Uebersetzung dieser Homilien gänzlich mangelte.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Ursprung, Aufleben, Größe, Herrschaft, Verfall und jetzige Zustände sämmtlicher

Mönchs- und Klosterfrauen-Orden

im Orient und Occident. Nebst den fein illuminirten Abbildungen von 77 verschiedenen geistlichen Orden und einer chronologisch-synchronistischen Tabelle der Entstehung von 481 Congregationen. Nach Urkunden und Originalquellen von Ferdinand Frhrn. von Biedenfeld. In zwei starken Groß-Octav-Bänden. Mit kaiserl. königl. österreichischer Censur. Schön in lithographirten Umschlag geheftet. 5 ½ Rthlr.

Dieſes populär geſchriebene Werk führt auf rein hiſtoriſchem Wege in das unermeßliche Labyrinth der merkwürdigſten Ereigniſſe und Conſtellationen ſeines reichen Stoffes und iſt ein wahres Converſations-Lexicon des geſammten Monachalweſens, eine Encyclopädie dieſer allen Chriſten gleich wichtigen Inſtitute. Noch keine Literatur hat ein Buch darüber für Ungelehrte von ſolcher Vollſtändigkeit aufzuweiſen, auch nicht in Vater Helyots 9 dicken Quartanten, da letzterer ſehr intereſſante Inſtitute nicht mehr erlebte. Die Geſchichtsſkizzen von 481 Orden und Congregationen verſprach der Verfaſſer zu liefern, allein es ſind daraus mehr als 500 geworden. Was durch eine hundertfältige Correſpondenz mit meiſt ſehr hoch ſtehenden Perſonen in ganz Europa, namentlich in Rom, Paris und Wien, was durch unermüdliche Durchforſchungen der Bibliotheken, Archive, durch unternommene Reiſen erreicht werden konnte, hier ein wahres Originalquellenwerk zu liefern, hat der geiſtvolle und gelehrte Verfaſſer ſeit Jahren mit Kraft, Begeiſterung und ſeltener Aufopferung an Mühe, Zeit und großen Geldſummen geleiſtet. Deßhalb iſt auch vorſtehendes Ergebniß ſeiner raſtloſen Arbeiten keine Geldſpeculation, ſondern ein Werk der Vorliebe für dieſe Phaſe der Geſchichte. Die beigegebenen 77 verſchiedenen Abbildungen ſind mit Sorgfalt colorirt, und es befinden ſich darunter ganz vorzüglich intereſſante und anſprechende Blätter; denn die Verlagshandlung hält es für ihre Pflicht, ein Werk von ſolchem Werthe nicht allein durch dieſe artiſtiſchen Zugaben, ſondern auch durch ausgezeichnet guten Druck und ſchönes Papier, und durch beſonders anſprechenden Einband würdig auszuſtatten, und nicht etwa durch kleinlich-heftweiſe und zerſtückelte Erſcheinung die Geduld der Käufer zu ermüden, ſondern das ganze großartige Werk in einem Guſſe und an einem Tage erſcheinen zu laſſen, wogegen ſie ſich der Unterſtützung der Freunde der Literatur und Wiſſenſchaft ſchmeicheln zu dürfen glaubt. (Eine ausführlichere Anzeige davon iſt in allen Buchhandlungen gratis zu haben.)

Zeitſchrift

für

Philoſophie

und

katholiſche Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präſes Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Eſſer in Münſter, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuſer in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münſter, D. Pabſt in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Poſen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Roſenbaum in Trier, Director Savels in Eſſen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Köln, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präſes Weitz in Köln, Prof. Welter in Münſter, Director Wüllner in Düſſeldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und

D. Vogelſang,

Profeſſoren an der Rheiniſchen Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Bonn.

Sechs und zwanzigſtes Heft.

(Des ſiebenten Jahrganges zweites.)

Koblenz, 1838.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'ſchen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Ueber die substanziale Verschiedenheit von Naturkraft und Geisteskraft im Menschen. Von Biunde. (Fortsetzung.) . 1

II. Ueber den griechisch-philosophischen Beweis für das Dasein Gottes. Von Dr. P. Volkmuth. 23

III. Ueber das erste Concil von Arles. Vom Domcapitular Dr. München. (Fortsetzung.) 49

IV. Ist in der kirchlichen Pericopensammlung ein Plan oder eine leitende Idee zu erkennen? 89

B. Recensionen.

I. System der katholischen speculativen Theologie von Dr. Fr. Brenner. Erster Band. Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie. Regensburg, 1837. Verlag von G. Joseph Manz 118

II. Handbuch der christlichen Sittenlehre von Dr. Chr. Fr. v. Ammon. Erster Band. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig bei Göschen 1838 142

III. Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einem Vorworte des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach in der E. v. Seidel'schen Buchhandlung, 1837. Recensirt von Dr. Menelaos. (Fortsetzung.) 146

IV. Beurtheilung der hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume. Von Albert Kreuzhage. Münster 1838. In der Theissing'schen Buchhandlung 167

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 179

Seite.

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 238

E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 240

Ueber die substanziale Verschiedenheit von Naturkraft und Geisteskraft im Menschen. Von Binde.

(Fortsetzung.)

16) Die Thierheit (und damit die Naturkraft) im Menschen reicht nicht weiter, als die volle Abhängigkeit seiner Regungen und Bestrebungen und aller Thätigkeiten von äußerer Erregung und Sollicitation in seinen organischen Kräften. Daraus folgt, daß der Mensch mehr als thierisches Wesen sei (und mehr als alle Naturkraft), wenn er ein Princip von Thätigkeiten ist, die unberührt und unabhängig von äußerer Influenz aus seinem innersten Wesen selber fließen nach Inhalt und Form. Betrachten wir demnach nun zunächst jene Thätigkeiten, welche im Bewußtsein nachweislich und eben so viele Erhebungen über die Thierheit sind, um dann zu fragen, ob der Mensch in diesen als ein anderartiges Wesen über sich selber stehe? Es setzt aber der Mensch in seinen drei Seelenvermögen eine ganze Reihe von Thätigkeiten und trägt darin Zustände, die der Art nach über alle bloß thierischen Zustände ganz hinausliegen, nämlich im Erkennen durch seine Intelligenz, im Gefühle durch seine Werthgebung und Theilnahme, und in seinem Wollen durch Freiheit.

Unter Intelligenz denken wir nicht das Erkenntnißvermögen in seinem ganzen Umfange, sondern nur in demjenigen Theile, welcher über das Anschauungsvermögen hinausliegt, und in Anschließung an dasselbe eine selbstständige Bearbeitung des Angeschauten vornimmt, und in der Sprache durch die Worte Verstand und Vernunft ausgedrückt zu werden pflegen.

Die organiſche Erregung kann den Menſchen nicht über das Gebiet des Anſchauens erheben, worin ihm immer eine Erſcheinung vorſchwebt, worauf er reagirend gleichſam ruhet. In Anſchließung aber an die Anſchauungen entwickelt ſich erſt das rein menſchliche — privativ menſchliche — Erkenntnißvermögen, durch welches er anfangs zu überſinnlichen Beſtimmungen des angeſchauten Inhaltes, und dann zu überſinnlichen Objecten ſelber kommt, die nicht Erſcheinungen und überhaupt nicht vorher ſchon geboten, und dann a posteriori erkannt, ſondern a priori geſetzt ſind. Alle jene Beſtimmungen und dieſe Objecte erfordern für ihre Denkbarkeit durchaus ein anderartiges, höheres Princip in uns.

17) Die erſte Function, wodurch eine Beſtimmung des Angeſchauten und zwar überſinnlichen (nicht anſchaubaren) Inhaltes erfolgt, iſt der Exiſtenz- oder Seins-Gedanke. Das in die (äußere und innere) ſinnliche Anſchauung fallende Object beſtimmen wir als ſeiend, und nennen es in Beziehung auf Ort und Zeit da-ſeiend; und das iſt eine uns eigenthümliche Function, worin wir formal das gelieferte Materiale beſtimmen. Exiſtenz erſcheint uns nicht, ſondern nur das Exiſtirende. Alle Thierheit lebt unmittelbar angeſchloſſen an das Exiſtirende, an dieſem dahin, ohne deraxtige Beſtimmung auch nur treffen zu können, gerade weil der Inhalt der Beſtimmung nicht Erſcheinung iſt, und daher nicht eine organiſche Erregung wirken kann.

Das Seiende wird hier alſo vom Menſchen aufgefaßt und gedacht als Seiendes; es erhält darin keine dem Inhalte nach neue Beſtimmung, ſondern es wird nur recipirt in die ihm correlate Denkform, die uns inhärirt; es wird nur formal beſtimmt. Und dieſe Beſtimmung erfolgt immer und in Anſchließung an die Anſchauung zu allererſt, wenn es überhaupt in uns zum Denken kommt. Denn auch das iſt beachtenswerth, daß keineswegs immer die Denkkraft erwacht und zu ihren Thätigkeiten gelangt,

wo auch die Anschauung Statt hat oder hatte; es gibt der Augenblicke viele, wo wir gedankenlos über die Objecte hinschweben und grade nur anschauen; ein Anzeichen davon, daß die Denkkraft eine gewisse Selbstständigkeit anspricht, und keineswegs der Anschauungskraft nothwendig beiwohnt; es gehören dahin die Augenblicke der Selbstvergessenheit, des Außer-sich-seins, auch manche Momente im Träumen und in solchen Zuständen, in welchen der Reichthum und die Lebhaftigkeit der Anschauung uns ganz in Anspruch nehmen.

Und so wie nun alles Angeschaute und in der Anschauung Daseiende gleichmäßig in die Gedankenform des Seins aufgenommen, darin gleichsam nachgedacht wird, so wird auch die Art des Seins vom Verstande nachbildlich und nachdenkend vorgestellt und bestimmt, das Sein als unselbstständiges und als selbstständiges Sein gedacht; — wiederum in zwei formalen Bestimmungen, die übersinnliche, nicht sinnenfällige, Beziehungen ausdrücken; — das unselbstständig Seiende denken wir als Zustand oder Eigenschaft, das selbstständig Seiende als Substanz. Ob diese Begriffe denselben Ursprung mit einander und mit dem Begriffe von Sein im Verstande haben, ist zweifelhaft, und soll hier auf sich beruhen bleiben; es ist aber sichtbar, daß wir alles gefundene Sein in diesen Bestimmungen denken, deren Bedeutung die Erscheinung nicht selbst aufweiset, sondern nur durch reine Denkthätigkeit mitgebracht und aufgetragen wird dem Inhalte der Erscheinungen, dem Seienden selbst.

18) Darin liegt eine bedeutende Erhebung über die Thierwelt, jedoch, weil diese Thätigkeiten nur noch formale Functionen sind, nicht eine so sehr an sich, als vielmehr deshalb bedeutende, weil der Mensch damit Fuß fasset für die Erkenntniß der übersinnlichen Welt; denn in dem Existenz-Gedanken hat der Mensch die Bedingung der Möglichkeit und den Anlaß gewonnen, sich als Vernunft-

weſen im Gebiete des Ueberſinnlichen zu orientiren und ſelbſtſtändig darin die überſinnlichen Objecte und deren Verhältniſſe zu erforſchen und kennen zu lernen. Seine Vernunft entwickelt ihre Thätigkeit in der (idealen) Begründung des realen Daſeins und verfährt darin ſo lange durch Nöthigung aus eigener Objectivität geleitet, als das tief eingegrabene Bedürfniß, die Möglichkeit jeglichen Seins zu begreifen, für ſie leitend iſt. Die damit eröffnete Ideenbildung und die dadurch aufgeſchloſſene Ideenwelt ſind und bleiben dem Thiere immer verſchloſſen, weil ihm die Bedingung der Möglichkeit dafür benommen iſt, nämlich der Gedanke von Exiſtenz. Die Exiſtenz der Dinge iſt es grade, welche wir durch Begründung als möglich begreifen, weshalb wir denn auch durch die verſchiedene Art der Exiſtenz zu einer verſchiedenen Begründung genöthigt werden, ſo lange wir ihre Möglichkeit begreifen wollen; wie dies pſychologiſch feſtſteht.

Vom zuerſt gedachten Sein des gelieferten Materiales (des Seienden) kommen wir hier auf den Gedanken und das Umfangen der Möglichkeit des Seins, und darin lebt die Idee vom Grunde des Seienden auf, womit wir nun auch material die Exiſtenzen-Welt erweitern, erweitert denken und finden und halten; material fungirend erweitert hiermit die Vernunft für unſern Gedanken und unſere Anerkennung die Welt der Exiſtenzen, und zwar der nicht ſinnenfälligen, ſondern der überſinnlichen Exiſtenzen; und das thut die Vernunft aus ſich ſelbſt, ſo ſelbſtſtändig und ſelbſtthätig als nothwendig. Wir denken allem Seienden einen Grund untergelegt; und wir thun dies nothwendig, nicht, weil wir ihn bereits angetroffen haben, und er uns vorher begegnet iſt, ſondern er gilt uns vorher als wirklich ſeiend, und darauf ſuchen wir ihn ſelbſt auf; und wenn wir ihn nun auch ſuchen und finden, ſo ſuchen und finden wir ihn doch wiederum nicht unter den ſinnenfälligen Objecten und in ihnen, ſondern höchſtens hinter ihnen und an ihnen; er iſt ein Ueberſinn-

liches. Wohl scheiden wir Dinge aus und nennen sie Grund von andern Dingen, aber dann begegnet uns das an den Dingen doch nicht, was wir an ihnen Grund nennen, und auch nicht das Verhältniß der Begründung und des Begründetseins; dies denken wir über sie, denken es hinter aller möglichen Erscheinung zurückliegend; die Erscheinungen bieten uns ihrer Natur nach nur ein neben- und nach-einander, niemals aber das durch-einander. Die Erfahrung bietet mir z. B. mit- und neben- und nach-einander eine flammende Kerze und Helle im Zimmer; ich weiß wohl, daß die Flamme der Grund dieser Helle ist, aber ich sehe doch die Helle nicht als aus dem Grunde stammend und seiend; ja wenn wir beständig in solchem Zimmer und in derselben Beleuchtung gelebt, das Phänomen also am vollständigsten angeschaut hätten, dann würden wir an jenen innern Zusammenhang durch Begründung gar nicht einmal gedacht haben, so wenig, als wir die Sonne den Grund des Tageslichtes nennen würden, wenn die Beleuchtung der Erde durch sie für alle Zeit und jeglicher Raumtheil derselbe gewesen wäre und bliebe.

Vom Dasein eines Etwas (oder dem Gedanken daran) kommen wir so an die Bildung des Grund-Gedankens, indem wir an die Möglichkeit des Daseins kommen; und im Gegenstande des Begreifens, wie im Acte des Begreifens und im Setzen des Grundes stehen wir ganz auf einem übersinnlichen, unserer eigenen und aller Thierheit entrückten Gebiete; — wir schreiten stetig fort in einem heterogenen Elemente, athmen in einer ganz andern Luft.

19) Der einfache Gedanke von einem Grunde jeglicher Existenz führt den Menschen nun in vielerlei Wendungen zu dem großen Gebiete der übersinnlichen und so zu sagen eigentlichsten Realitäten, woran die flüchtigen sinnlichen Realitäten allesammt hangen, und wovon diese abhangen. Er findet an seiner Leitung um sich herum eine eigentliche Welt der Dinge, indem er die räumlichen und

zeitlichen (ſinnenfälligen) Erſcheinungen nun verſteht und begreift als Aeußerungen von zu Grunde liegenden, überſinnlichen Subſtanzen, die er nun Urſachen und Kräfte nennt, und woraus er nicht bloß das Sein, ſondern auch das ſtets erneuerte Werden und Vergehen ſich verſtändlich und begreiflich macht; — Kraft iſt ihm nun das eigentlichſte Sein und Reale, und alle Erſcheinung nur deren Widerſchein; die ganze Außenwelt iſt ihm nun nicht mehr das unverſtändliche Räthſel, woran er thierartig und gedanken- und ideen-los vorbeilebte. An den verſchiedenartigen Erſcheinungen, ihrem Zuſammenhange nach Raum und Zeit, und an den Geſetzen dieſes Zuſammenhanges vermittelt ſich ſo die Vernunft, die Erkenntniß der Mehrheit, der Verſchiedenheit und Verſchiedenartigkeit der in-weltlichen Kräfte und Realitäten; die ſinnenfällige Erſcheinungswelt iſt hier für den Menſchen nur der Schemel ſeiner Füße. Und auf demſelben Wege, worauf die nächſten Erſcheinungen den Menſchen an die realen und ſubſtanzialen Kräfte bringen, auf dem Wege der Begründung führen ihn nun dieſe realen und ſubſtanzialen Kräfte an entferntere, ſie ſelbſt begründende Realitäten und Kräfte, und endlich an eine Ur-Realität und Ur-Kraft; und je ernſter die Vernunft Begründung ſucht und je völliger ſie dieſelbe erreicht, deſto entſchiedener iſt ihr dieſe Ur-Realität und Ur-Kraft eine außer-weltliche. — So weit alſo fühlt ſich die Vernunft mit der ihr geltenden, realen Welt über die bloße Erſcheinung und das Gebiet der thieriſchen Erkenntniß hinausgerückt, daß ſie ihre Alles begründende und begreiflich machende Realität nicht bloß jenſeits der Erſcheinungswelt und hinter dieſer findet und anerkennt, ſondern jenſeits der geſammten, auch der nicht ſinnenfälligen Welt. Der einfache Gedanke vom Grunde führt ſie dahin über; ein Gedanke, den ſie in ſich ſelber bildet, trägt und findet, und mit dem ſie ganz auf eigenen Füßen ſteht.

Der nähern Beſchreibung des Weges zu ihren Reali-

täten müssen wir uns hier überheben und seine Bekanntschaft aus der empirischen Psychologie voraussetzen; wir haben genug an einer summarischen Auffassung der Wirkungsweise der Vernunft in uns, um darin ihre Erhebung über die organische Sinnesthätigkeit augenfällig zu machen; — nicht minder können wir und müssen wir hier die Nachweise bei Seite liegen lassen, daß die Vernunft in so selbstständiger und autoritativer Bestimmung der nicht erscheinenden Realitäten dennoch mit voller Sicherheit und Gewißheit selbige erfaßt; es gehört diese Nachweise einem andern Gebiete der theoretischen Philosophie an; es genügt hier die empirische Auffassung solcher Richtung und Bewegung der Vernunft, worin sie als eine höhere Kraft sich selber aufzeigt, als alle Sinneskraft ist; — und endlich haben wir nicht nothwendig, die Realitäten selber näher zu beschreiben, welche die Vernunft so aufzeigt, gerade weil uns nur die Vernunft-Wirksamkeit selber hier interessirt. Nur auf Eine Realität müssen wir hier hinweisen, die sie auf ihrem Wege der Begründung erreicht, nämlich das eigene Ich, sich selber, in der Bildung und Realisirung des Ich-Gedanken im Gegensatze zu dem Gedanken des Nicht-Ich, und unter dem mannigfaltigen Gegensatze des Nicht-Ich in dem Gedanken des Du.

Der Ich-Gedanke ist dem Menschen eigenthümlich, und in so fern als der Mensch ihn festhält, hat er jedesmal Selbstbewußtsein, wofür er gerade in seiner Vernunft und dem Grund-Gedanken die Bedingung der Möglichkeit mit sich führt. — Die innern Erscheinungen, seine Wünsche, Begierden, Gefühle, Gedanken und Anschauungen, unterscheidet der Mensch bald genug von allen Gegenständen derselben; seine Lebensreihe erscheint ihm als ein reich umwickelter Faden, der durch die Zeit sich hindurchzieht, wie die äußern Erscheinungen am Raume schweben; — und so wie er diese in dem formal-nachbildenden Seins-Gedanken aufnimmt, nimmt er sie auch in

den material-erweiternden Gedanken der Wirkungen von ſich ſelber auf; er — der als Grund und Urſache ſeiner Zuſtände, wenn auch nur als nächſt-ſtehende Miturſache derſelben, dieſe Reihe aus ſich ſchon eine Zeitlang evolvirte — findet nun auch als das Princip von ihnen ſich ſelbſt wieder, und ſpricht von ſeinem Ich, von ſich ſelbſt, ſo oft er ſein Selbſtbewußtſein ausſpricht. — Wir übergehen die reflectirende Frage, ob der Menſch ſich ſelber in dieſem Gebiete in dem Begriffe der beharrenden Subſtanz oder der wirkenden Urſache mit mehr Nothwendigkeit und Sicherheit feſthalte, oder ob er beide Gedanken in dem des Ich zuſammendenke; gewiß iſt es, daß er ihn bildet und ausſpricht und ſich ſelber dann im Sinne hat, ſoweit er nicht gerade ſinnenfällige Erſcheinung iſt.

Der Menſch allein hat Selbſtbewußtſein, was hier mehr bedeuten ſoll, als daß er von den innern Vorgängen wiſſe und ſie wahrnehme oder fühle, was vielleicht auch in etwa das Thier vermag, das aber ſicherlich um ſich ſelbſt als das Princip von ſeinen Zuſtänden nicht weiß, ſondern gerade nur objectiv in ihnen fortlebt und ſich ablebt. Es iſt aber dem Menſchen der Ich-Gedanke nicht primitiv und auch hebt mit ihm ſeine weſentliche Hebung über das Thier im Vorſtellen und Erkennen nicht an; vielmehr iſt er nur ein Zweig auf dem großen Stammbaume der Realitäten, der aus der Wurzel des Grund-Gedankens aufwächſt.

20) In der beſchriebenen Region iſt der Menſch weſentlich höher geſtellt, als er in der Region der Anſchauungen ſteht; und nicht ſteht er etwa dort da bloß als ein höher graduirtes, ſublimirtes Sinnenweſen, ſondern als ein anderartiges Weſen, und wird hier mit Grund ſchon ein geiſtiges Weſen genannt. Haftet alle anſchauende Kraft im Naturgebiete (die intelligente Seite der Natur) an der organiſchen Erregung, wie das überall ſichtbar iſt, und findet ſie ihr Object eben deßhalb nur in den Erſcheinungen, hinter denen immer und noth-

wendig das Wesen der Dinge zurückliegt, dann kann auch die höchst sublimirte Naturkraft, der reichste und feinste Sinn, diese Kraft nicht zu einer anderartigen und selbst nicht zu einer andern erheben, welche in wesentlich anderm Gebiete, unter wesentlich andern Bedingungen an ganz anderartige Objecte angewiesen ist und wieder fesselt. Gradation kann nie zu solchen Resultaten führen; das ist für den Begriff widersprechend; der Unterschied ist schon hier auf rein theoretischem Gebiete ein qualitativer, und keineswegs ein bloß quantitativer.

Alle Intelligenz in der Natur ist nothwendig, wie nach Außen gerichtet, so auch auf das Aeußere als ihr Object beschränkt. In den untern Organismen ist sie noch kaum merkbar hervorgetreten; aber wo sie auch im vollkommensten Organismus, wie im Menschen, lebt, bleibt sie doch wesentlich in dieser Sphäre haften, und gelangt nur zu einem Anschauen vom Schein und Wiederschein des Realen, während die eigentlichste Richtung der (verständigen) Menschenvernunft auf die Grundlage, den Grund und das Reale hinter dem Scheine geht. So wenig als das innere Wesen der Dinge ihr gesteigertes Aeußere, und ihr Aeußerstes ist, eben so wenig ist die Kraft, welche auf jenes geht und es selbstmächtig ergreift ein höherer Grad von derjenigen Kraft, die nur an dieses reichen kann. Alle monistischen Versuche auf diesem Gebiete müssen gänzlich verunglücken, so lange man noch den Unterschied der Ideenwelt und der Sinnenwelt festzuhalten weiß. — Doch betrachten wir noch an weitern empirischen Thatsachen zuerst die augenfälligen Unterschiede, ehe wir diese Folgerung weiter erhärten.

21) Dieselbe Intelligenz, welche so das Reale der Innenwelt und der Außenwelt in dem Grunde, der Ursache und der Kraft findet, wovon die Erscheinungen abhangen, welche so das Reale auf die Kräfte selbst reducirt, führt damit auch an ein ganz anderes Gebiet der Werthgebung und der practischen Bestrebungen hin, als wel-

ches die Sinnenwelt dem Luſtgefühle und der thieriſchen Begier öffnet. Die Realitäten, als ſolche, die wir in der uns eingegrabenen Idee von ihnen denken, erregen unmittelbar und um ihrer ſelbſt willen unſer Intereſſe und unſere Werthſchätzung oder Werthgebung. Die Kraft gefällt uns wohl, und nicht etwa, nachdem wir gefunden, daß ſie für irgend Etwas einen Werth habe; ſo wie wir Gründe, Urſachen und Kräfte für die Erſcheinungswelt denkend und haltend anſetzen, aus reiner aprioriſcher Thätigkeit, und nicht erſt, nachdem wir ſie bereits kennen gelernt, ſondern vielmehr, um ſie dann noch näher aufzuſuchen und kennen zu lernen; ſo unmittelbar, nothwendig und a priori hangen wir mit innerm Luſtgefühle, mit Wohlgefallen an allem Realen; und dies Wohlgefallen ſteigt nur noch mit den Graden und nach der Art der Kräfte, nach ihrer relativen und abſoluten Bedeutſamkeit. Dieſe Steigerung liegt theils in der größern Selbſtſtändigkeit der Kräfte im Wirken, theils in der Größe und dem Umfange der Wirkungen begründet, die wir daraus begreifen. — Es iſt Thatſache des Bewußtſeins, daß organiſche und animaliſch-lebende und endlich ſelbſtbewußte (und frei wirkſame) Kraft lebhafteres Wohlgefallen erregt als unorganiſche, der Animalität entbehrende und ſelbſtbewußtloſe, und wenn auch Steine und Pflanzen und ihre Blüthen mehr durch ihr Aeußeres und *ihre Reize* unſer Wohlgefallen feſſeln, als die animaliſchen Naturen an ſich ſelbſt, ſo iſt das nur ein Beweis, daß es verſchiedene Art von Werthſchätzung gebe, deren *eine* an dem Aeußern der Dinge und ſeinen Reizen für die Receptivität der Sinne hängt, die andere aber unmittelbare Anſchließung an die reale Weſenheit iſt, welches auch ihr Aeußeres ſein möge.

Es gehört hieher nicht die detaillirte Vorlegung aller Grade des (rationalen, geiſtigen) Wohlgefallens und der Modificationen, die es erleidet, je nachdem die Kräftigkeit der Weſen ſteigt und fällt, in dieſe oder andere Conflicte

und glückliche Combinationen geräth; aber auf dasjenige Wohlgefallen muß hier hingewiesen werden, womit der menschliche Geist bei sich selber und seinem Verhalten verweilt. Schon als Intelligenz erweckt er in sich selber ein Hochgefühl, eine Hochschätzung, womit keine sinnliche, auch keine ästhetische Schätzung den Vergleich zuläßt, und die in das eigenthümliche Gefühl der Achtung und Hochachtung übergeht, wenn er sich dabei formal und material frei findet und kräftig behauptet. Darin liegt Anerkennung eines innern oder Wesen-Adels, wie wir ihn außer dem Menschengeiste auf Erden keinem Wesen zuerkennen, und worin der Grund einer anderartigen Zuneigung und Theilnahme gegen alles Menschenwesen liegt, als die thierische und organische Sympathie erwecken kann, die gerade an äußern Verhältnissen und Erregungen hängt, ohne irgend die Wesenheit des andern Theiles in Rücksicht zu nehmen, und die daher so blind und gedankenlos, als die Erscheinungswelt wesenlos ist.

Die Gefühle, womit wir so an Kraft und an kräftigem Verhalten derselben hangen, worin wir an Kraft- und Gehaltlosigkeit im Wesen und Benehmen unheimlich verweilen, setzen nun wiederum in uns ein besonderes Princip für ihre Möglichkeit voraus, das aller Naturkraft fehlt, und wozu keine Naturkraft erhoben werden kann; und dies Princip liegt in demselben unserm Theile, dem wir auch die Intelligenz als Verstand und Vernunft beimessen, in unserm Geiste. Die Anerkennung eines Werthes — im Verhältniß zu dem Grade und der Art der Kraft — erfolgt unmittelbar von uns aus in der Anerkennung und (intellectuellen) Contemplation der Kraft selbst, so daß wir dort, wie hier, in der übersinnlichen Ideenwelt stehen, und den rationalen Athemzug darin nur wiederholen. — Alle sinnliche Werthgebung in dem Gefühle der Lust und dem Genusse, den die Dinge in der organischen Reizung gewähren, ist wiederum nur äußerlich uns eingeflößt, ist selbst äußerlich, und daher so wechselnd

und wandelbar, als das Verhältniß unſerer Reizbarkeit zu dem reizenden Objecte, ſo zwar, daß wiederholter ſinnlicher Genuß deſſelben Objectes ceteris paribus weniger Luſt gewährt, und nur gewähren kann, indeß das geiſtige Wohlgefallen an ſeinem identiſchen Objecte ceteris paribus ſteigt, ſobald es ſeine Entwickelung begonnen. Die Achtung vor Menſchenweſen ſteigt über ihrer öftern Erneuerung, und mit der ſorgfältigern Erforſchung der menſchlichen Weſenheit ſelbſt, und um ſo ſicherer, je mehr man dabei durch innere Thatſachen geleitet wird und nicht durch bloße hiſtoriſche Facta, deren eigentlichſten Grund man etwa nicht verfolgt. Grade weil die ſinnliche Luſt an zwei auseinander liegenden Factoren und ihrer äußern Berührung hängt, die das zweite Mal ohne neue Anfriſchung nicht mehr gleich lebhaft ſein kann — um der Natur der Organe willen — muß ſie den Character einer beharrlichen, oft blendenden Täuſchung gewinnen; im Gebiete der ſinnlichen Luſt wie der äſthetiſchen leben wir immer noch am Schein eines Werthes, wie im ſinnlichen Anſchauen am Scheine und Widerſcheine einer Realität. — Je mehr intenſiv und extenſiv und protenſiv daher die ſinnliche (thieriſche) Luſt auch ſteigen mag, dieſe Wonne und Glückſeligkeit bloß thieriſcher Naturen, ſo kommen dieſe damit wiederum keinen Schritt näher an die Empfänglichkeit für jene geiſtige Luſt und Wonne, die an der (ideal gefaßten) Weſenheit beſonders des Menſchen und dann aller geiſtigen Weſen hängt, die er nach ſeiner Art ſich vorſtellt, und welche nur nach der Art und den Graden der Kräfte ſteigt und fällt.

Auch in der Region des Gefühllebens gibt es alſo der Momente recht viele, die im Menſchenweſen ein anderartiges Weſen documentiren, als im Naturreiche lebt; es iſt nur zu bedauern, daß die Gefühllehre von den Pſychologen meiſtens ſo ſehr vernachläſſigt, und überdies noch ſo ſehr verwirrt iſt, und daß deshalb in der Lebensfrage des Dualismus hierauf ſo gar keine Rückſicht ge-

nommen zu werden pflegt. In einem so wichtigen Fragepuncte, als hier in Erörterung steht, sollte man auch das geringste Moment nicht übergehen, damit man mit um so mehr Streitmasse gegen die theoretische Bestialität und den Bestialismus ausrücken könne, die auf ihrer Seite ohnehin so viel grobes Geschütz aufzupflanzen vermögen, und so außerordentlich eifrig bedienen; gering aber ist dieses Moment sicher nicht.

22) Beide bisher betrachteten Arten der Zustände, die höhere und anderartige Entstehung haben, als die thierisch-sinnlichen allzumal, sind die Basis, worauf der Mensch zu einem höhern, geistigen Wollen und Handeln Fuß faßt. — Jene rationale Werthgebung an Kräfte, namentlich an jene Kräfte, die der Ausbildung, Reinigung und Steigerung fähig erscheinen, an die lebenden Kräfte, und unter ihnen an die höhern geistigen Kräfte im Menschen selbst, läßt uns an sich selbst grade als solche Werthschätzung und als solche Achtung der Kräfte wegen derselben nicht gleichgültig; die Kräfte lassen uns nicht kalt gegen sich dastehen, sondern interessiren eben darin uns um so lebhafter, je völliger wir sie in der Idee vor uns haben und unsere Achtung aussprechen. Eben darum werden sie für unser Handeln und in demselben uns negativ und positiv respectabel, gebieten solche achtungsvolle Rücksicht in allem Thun, negativ und positiv, d. h. es erscheint uns und ist uns fortan nicht mehr gleichgültig, ob wir sie nicht-achtend gar verletzen, oder an ihnen regungslos vorübergehen, oder aber, ob wir sie achtend auch zu ihren Gunsten etwas thun. Kurz, die höhern menschlichen Kräfte, grade die s. g. geistigen Kräfte, werden uns als Zweckpuncte und als Zwecke für das Handeln vorgehalten, deren Festhaltung im Handeln keineswegs als gleichgültig vorgestellt wird. Es erregt fortan unser reges Mißfallen, wenn wir die geistigen Kräfte unterdrückt und unterdrücken, als Opfer gleichsam dargebracht und darbringen sehen niedrigen Interessen; es erregt unser Wohlgefallen,

wenn wir ſie practiſch anerkannt und reſpectirt, wenn wir auf ihre reine Entfaltung und Erhebung hinarbeiten ſehen; — jenes Mißfallen und dies Wohlgefallen gehen auf die Principe über, von denen die Unterdrückung oder Erhebung ausgeht, auf uns ſelbſt und auf Andere, und geſtalten ſich hier ſofort zur Verachtung und Hochachtung Unſerer und Anderer wegen ſolchen Handelns und in ihm.

Durch die Nothwendigkeit, womit nun auf manche Handlung ſolche Verachtung fällt, iſt ihre Unterlaſſung ſelbſt ein nothwendiger Zweck für unſern Willen, ſo lange wir der eigenen Verachtung entgehen wollen; und darin liegt die eigentliche Wurzel des Gewiſſens, der Gewiſſens-Scrupel und Gewiſſens-Biſſe. Oder: das laute Wohlgefallen an den geiſtigen Kräften der Menſchheit wird zu einem Zweckſetzen für den Willen, und die Realiſirung des ſo geſetzten Zweckes wird dem Willen aufgenöthigt, zwar nicht mit phyſiſcher Gewalt ihm abgenöthigt, aber doch unvermeidlich auferlegt, und unter der Bedingung abgenöthigt, daß wir der eigenen Verachtung entgehen wollen; kurz ſie iſt moraliſch nothwendig oder Pflicht, iſt geboten.

Welcher der genaueſte Inhalt und welcher der volle Umfang dieſes Pflichtgebotes ſei, braucht hier gar nicht gefragt zu werden; ſo lange noch ein eigentlicher Pflicht-Begriff außer einem Zwangs-Begriffe für das Menſchenleben anerkannt wird, und ſo lange noch ein Gewiſſen gedacht wird, ſo lange muß auch eine derartige Aufforderung anerkannt werden, die aus dem Innern des Menſchen an den menſchlichen Willen ergeht; — daß ſolches aber nothwendig anerkannt werden müſſe, haben wir bereits früher in dem 22. Hefte von S. 59 umſtändlich nachgewieſen. — Was der genaueſte Inhalt und der vollſte Umfang dieſes Pflichtgebotes ſei, das, ſagten wir, bedürfte hier der Expoſition nicht; aufmerkſam wollen wir nur darauf machen, daß es jedenfalls auf den Gegenſtand

der Achtung, dieſer Anerkennung von eigentlichem und innerm Werthe gehe, und daß ſein Umfang auf eine ganz andere Weiſe ſich erweitere und entfalte, als der Umfang des ſinnlichen und natürlichen (ja auch unnatürlichen) Zweckes des ſinnlichen Menſchen. Der ſinnliche Zweck geht im Menſchen auf eine große Mannigfaltigkeit der Dinge, und richtet ſich nach dem wechſelnden Bedürfniſſe, der wechſelnden Sinnes-Luſt und Unluſt; ja es erweitert ſich die Vielheit der Gegenſtände ſeiner Richtung auf Genuß und Luſt mit der Erweiterung ſeines Lebens-Raumes und der Reichhaltigkeit der Gelegenheiten, die ihn an neue Lüſte führen, ſo daß er oft unüberſehbar weit ausgleitet aus der thieriſchen Bahn und in ein wahrhaft unſeliges Gedränge von mannichfaltigen, ſelbſt ſich widerſtreitenden Lüſten geräth — in die das Thier nicht einmal gerathen kann. Die höchſte und reichſte Luſt iſt freilich dann noch immer eine Einheit für ſeine Sehnſucht, eine ſolche aber, die durch Collection, Vereinbarung, möglichſte Vereinigung der vorher auseinander gelegenen Glieder entſteht; die Einheit der ſinnlichen Wünſche und Beſtrebungen kommt ſo a posteriori oder nachträglich zu Stande. Ganz anders explicirt ſich der urſprünglich Eine Vernunftzweck in eine Vielheit untergeordneter Zwecke in rationalem und cauſalem Zuſammenhange mit dem Einen und oberſten Zwecke. In der Reinheit menſchlicher Würde, die a priori uns Zweck iſt, liegt auch für allen vernünftigen Lebensplan a priori die rationale Einheit, wornach das geſammte Leben nun im Grundriſſe vorgezeichnet wird und wonach alle Verhältniſſe und Beſtrebungen nun regulirt werden ſollen, wie ſie auch empiriſch geſtaltet ſein mögen; nicht aus ihnen wird der Vernunftzweck verändert, er bleibt in allen unwandelbar derſelbe; aber nach ihm ſollen ſie ſelbſt umgeſtaltet oder beibehalten werden, wie es ſeine Erreichung fordert.

Dieſe Aufforderung an den menſchlichen Willen iſt nun wieder weſentlich höher gelegen, als alles Naturleben, und iſt auch nach Inhalt und Form wieder weſentlich an-

ders beſchaffen, als alle Aufforderung, richtiger Aufregung zum Thun und Laſſen in der Thierwelt, im Gebiete des Naturlebens. In der reinen Thierwelt gewahren wir ein Derartiges nicht, weshalb es auch allgemein als Unſinn genommen würde, wenn man von einer Pflicht und von einem moraliſchen Geſetze, das die Thiere verbände, ſprechen wollte: und je mehr durch Entſittlichung und Verwilderung oder auch durch Geiſtesſtörung der Menſch ins volle und bloße Naturleben zurückgedrängt wird, deſto weniger meſſen wir ihm ſittlichen innern Ruf und Gewiſſens-Aufforderung und Vorwurf zu. — Sogar kennt das Thier gar keine Aufforderung, und am wenigſten ein Sollen; dieſe Form der Zuſtände fehlt ihm, und in dem unbewußten Drängen und Treiben vernimmt es nicht einmal einen Ruf von Außen, ſondern unterliegt es einer ſelbſt ungeſehenen Gewalt. — Aus dem innern Menſchen ſelbſt kommt ſolcher Ruf, und treibt ſeine Wurzel bis in dasjenige Gefühlsvermögen, was wir oben umſchrieben, und worin die Achtung gegen Geiſteskraft und ihre Haltung ausgeſprochen iſt; er gehört ſomit zur weſentlichen höhern Menſchennatur, und hat dieſe ſelbſt dann zum Objecte.

23) Grade aber, weil die ſittliche Aufnöthigung nur Gebot, aber kein Zwang iſt, eröffnet ſie nun der freien menſchlichen Thätigkeit die Bahn, bildet ſie die Bedingung und das Gebiet der Freiheit des menſchlichen Willens und des eigentlichen Wollens und Willens ſelber.

Daß die Aufforderung zu einem Thun kein phyſiſcher Zwang, ja nicht einmal eine Beſchränkung des Subjectes ſei, liegt am Tage; und daß auch die erfolgende Verachtung, im Falle der Nicht-Befolgung, nicht phyſiſche Nöthigung zum Befolgen ſei, liegt ſchon in den Worten ſelbſt. Alſo liegt in dieſem Befolgen des Vernunft-Geſetzes eigentliche Freiheit von innerer wie von äußerer phyſiſcher Nöthigung, in ihm liegt freies ſo-Wollen.

Damit aber sind wir auch an die höchste geistige Sphäre und zugleich an den schroffsten Gegensatz zum Naturleben, ja selbst an einen Widerstreit gegen die Richtung und Stellung des Naturlebens und Naturwesens im Menschen, gekommen.

Erst in der practischen Anschließung an die geistige Aufforderung wird der Mensch Selbst-Urheber seiner Handlungen und seiner Handlungsweise; und nur in derjenigen Region wird dies der Mensch, wo auch jene Vernunft-Aufforderung und das Motiv für sie, ja selbst das Object für sie, liegt: in der realen Ideen-Welt, im Gebiete des Uebersinnlichen und Geistigen selbst; so daß wir noch immer die Einheit und Identität des Principes hier festzuhalten haben, das uns in diese Region versetzt. — Das dem rationalen Sollen entsprechende Wollen ist freies Wollen, und außer ihm gibt's keines mehr. — Für die umständliche Nachweise, daß der Mensch nur dann frei wolle, wenn er den Vernunftforderungen gemäß will und handelt, daß er unfrei, wenn auch noch lange nicht immer genöthigt und gezwungen handele und begehre, wenn er den sinnlichen Trieben folgt, und wie damit die allein wahre Zurechnung nicht bloß bestehe, sondern recht eigentlich ihre einfachste Erklärung finde, darüber wolle man vergleichen den zweiten Band von des Verf. empirischer Psychologie, die Lehre vom höhern Begehrungsvermögen.

Wohin wir uns in der Natur auch wenden mögen, überall und stets finden wir nur todtes und starres Sein, oder, wo wir Leben und Veränderung finden: Erregung, Sollicitation, Einwirkungen von Außen; zwei Factoren construiren da allen Wechsel, und Anfang wie Dauer und Beschaffenheit der Veränderung hängt da an einem andern Gliede. Influenz von Außen ist die Bedingung des Lebens jedes Einzelwesens in der Natur, während die freie Wollenskraft aus sich selber wirksam wird und es um so mehr ist und bleibt, je mehr sie von äußern Einwirkun-

gen, die ihr nur Moleſtirungen ſind, mehr entbunden wird und ſelbſt dieſelben beherrſcht. Das freie Leben des Geiſtes bildet ſo einen formalen Gegenſatz, ſo gewiß als Freiheit im Wirken Gegenſatz zur Unfreiheit iſt, und niemals Freiheit gewonnen werden wird, wie hoch man auch die Unfreiheit ſteigern mag. — Aber auch ein materialer Gegenſatz und Widerſtreit zeigt ſich im freien menſchlichen Wollen und im unfreien oder ſinnlichen.

Der freie Wille im Menſchen findet ſich an die Bahn des vernünftigen Lebenszweckes angewieſen, auf den Grund der Achtung des höhern Menſchen und des Geiſtesweſens ſelbſt; menſchliche Würde (Freiheit des Willens und Intelligenz und vernünftiges Intereſſe) zu fördern, das iſt ſeine Aufgabe, dies ſoll er, und dies ſoll er aus Achtung gegen dieſe Würde (auf religiöſem Gebiete: zugleich aus höchſter Achtung oder in Anbetung der höchſten realen Würde oder Heiligkeit in Gott, und aus Achtung gegen die Menſchenwürde, als deren ſchwaches Ebenbild). Dies Sollen iſt aber noch lange kein Wollen; und das rührt vorzüglich daher, daß der Menſch auch ſinnliches und Naturweſen dabei iſt, und damit an eine Lebensbahn ſich angewieſen ſieht, die bei Weitem nicht überall jener geiſtigen Lebensbahn parallel zur Seite geht; dem Angenehmen nachzueilen, in ſeinem weiteſten Umfange und ſeiner höchſten Intenſion ſich daſſelbe einzuverleiben, iſt hier ſein Ziel, und nebenbei alles Unangenehme zu vermeiden, ſein Hauptaugenmerk. Nun iſt es nicht allein möglich, ſondern zu unſäglichem Jammer gar zu gewöhnlich, daß der Menſch von Sinnesluſt getrieben nun nach Sinnesluſt haſcht und angeſtrengt ſtrebt, wo über dem Streben wie über dem Genuſſe gerade ſeine Würde als Opfer fallen muß, wo er nicht ſo ſtreben und genießen kann, ohne die höhere geiſtige Aufforderung zu überhören oder ſich aus dem Sinne zu ſchlagen oder ſie freventlich zu übertreten; — auf dieſem Wege entſteht die ganze Maſſe der Sünden, Frevel und Niederträchtigkeiten, alle Bosheit

und Verruchtheit, welche augenblickliche Betäubung der Sinnlichkeit und Stillung ihrer Sehnſucht gewährt, aber auch jedesmal ein Mordverſuch gegen das geiſtige Leben iſt. Alles laſterhafte Leben, jegliches Laſter und jegliche Verletzung der Sittlichkeit erfolgt zunächſt aus ſinnlichem Beweggrunde und Reize, und iſt ein trauriger Beleg des Zwieſpaltes der practiſchen Richtungen im Menſchen; jeglicher Kampf des Geiſtes mit dem Fleiſche iſt ein gleichartiger, wenn auch nicht ſo trauriger Zeuge davon. So wenig alſo gehen die practiſchen Richtungen des ſinnlichen und des vernünftigen Menſchen einander parallel, und ſo wenig treffen ſie in Einem Tendenzpuncte zuſammen, daß ſie vielmehr vielfach einander gerade entgegengeſetzt laufen, die Eine Kraft ihr Leben friſtet, wo die andere darüber ihr Lebensmark einbüßt und ſelbſt als Opfer fällt. — Freilich iſt dieſer Widerſtreit im Materiale der Handlungen nicht allgemein; aber der einmalige iſt ſchon Beweis genug, daß der Menſch in ſich zwei heterogene leitende Kräfte verbirgt, zumal da der ganze Inhalt der beiderſeitigen Anforderungen jedesmal ſo ganz anderartig iſt. — Und wenn nun auch die ſinnliche und die vernünftige Richtung in Einzelnheiten zufällig parallel führen, wenn z. B. der Menſch auch den Schmerz, Kummer, Entbehrung und den Tod ſcheuet, als ſinnliches Weſen: weil ſie unangenehm und drückend und ſelbſt Aufhebung aller ſinnlichen Freuden ſind, als vernünftiges Weſen: weil ſie Hemmungen und Einſchränkungen ſeiner moraliſchen Wirkſamkeit ſind, — ſo iſt das auch eben Zufälligkeit; denn der innerſte Beweggrund (das eigentlichſte Leben) in beiden Richtungen iſt ein weſentlich anderer, iſt das Eine Mal die Annehmlichkeit oder Genuß der Dinge, das andere Mal der innere Werth der eigenen Weſenheit; und dieſe Heterogeneität iſt allgemein durchgreifend. — So ſind Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, Naturkraft und Geiſteskraft in voller Heterogeneität aus einander gelegen, und ſelbſt in einem beſtändigen Kampfe gegen- und mit einan-

der; und keine Vernunft vermag es, die eine dieſer beiden Kräfte aus der andern abzuleiten, keine vermag es, ſie beide als zwei verſchiedene Phaſen einer Monas zu behandeln; ſie ſind ihrer innerſten Natur nach beide anders qualificirt, und ſtehen in ihren Tendenzen einander ſchroff genug entgegen — wenigſtens in dem Verhältniſſe, worin wir ſie jetzt im Menſchen zu einander geſtellt finden.

25) Wer nun noch einmal zurückblickt auf die hervorgehobenen Differenzen, welche ſich zwiſchen dem Naturleben und dem Geiſtesleben im Menſchen in allen Thatſachen des Bewußtſeins ergeben, vom formalen Denken des Verſtandes an durch die Bildung der Vernunft-Ideen, durch die ideale Werthgebung im Ueberſinnlichen, durch das Zweckſetzen des ſo Werthgeſchätzten bis zum freien Wollen und Feſthalten und Erhöhen des intelligiblen innern Weſenwerthes, der wird darin die vollſte Nöthigung zu der Annahme finden, daß im Menſchenweſen außer der Naturkraft und der ihr inwohnenden Sinnlichkeit noch eine andere Kraft wohne, die ſich weſentlich über jene erhebt, aber auch weſentlich anders qualificirt iſt; eine Kraft, die in den drei Gebieten des Erkennens, Fühlens und Wollens ſo ſichtbar ihre Einheit behauptet, als die Naturkraft in den entſprechenden ſinnlichen Gebieten und in der materiellen Welt; und dieſe Kraft nennen wir den Geiſt im Menſchen, ſo verſchieden von Naturkraft, als der Himmel verſchieden iſt von der Erde.

Mit dem Worte Geiſt verbinden wir in der Sprache den Begriff des perſönlichen, (intelligenten und freien) Weſens, und nebenbei den Begriff des Unkörperlichen. Nach jenen beiden Hauptmerkmalen haben wir wohl ſattſam den Begriff des Geiſtes im Menſchen als real nachgewieſen; und nach dieſem Neben-Begriffe iſt das nun auch nicht gerade ſchwer. —

Sehen wir nämlich auf die früher betrachtete Naturſeite im Menſchen zurück, ſo finden wir die ſinnlich vorſtellende, fühlende und begehrende Naturſeite überall ge-

bunden an Organisation, wie an materielle Einwirkung auf dieselbe von Außen her; — die materielle Organisation und damit die Körperlichkeit ist darin und dafür der allgemeine Sitz und Ruhepunct, und der menschliche Körper ist das erweislicher Maaßen durch alle seine Theile gerade so vollkommen, als es verhältnißmäßig der Körper der Thiere für ihre geringern psychischen Fähigkeiten auch ist. Jene psychische Seite der Naturkraft im Menschen spielt daher ganz an und in der Körperlichkeit, und das organische Körperleben ist deren Bedingung so gut, als Ursache und Träger und Sitz, so daß diese sinnliche Wirksamkeit natürlich selbst schwindet, wenn der Organismus im Tode aufgelöset wird. — Dagegen erhebt sich sofort der erste Act des intelligenten Geistes über die Welt der Erscheinungen und damit der äußern Einwirkungen, und weilt in übersinnlicher Region; und von dem ersten Uebertritte in die übersinnliche Welt verweilt der Geist durch alle berührten Instanzen in dieser Region, ohne irgendwo noch im Sinnlichen, Materiellen und Körperlichen seinen Stützpunct zu haben. Dem Geiste dann noch Körperlichkeit beimessen, wo alle uns bekannte Körperlichkeit gänzlich im Dienste der Naturkraft steht und für diese auch gänzlich nothwendig ist, indeß sie dem Geiste in seiner übersinnlichen Region nicht dienen kann, vielmehr gar häufig sehr hinderlich und störend wird wegen verursachter Störungen des absoluten und freien Geisteslebens, — das kann man nur noch in der widernatürlichsten, um nicht bloß zu sagen: in der willkührlichsten Weise. Doch die Verbindung von Naturkraft und Geisteskraft im Menschen bedarf noch einer weitern Erörterung.

26) Nur die sich ihrer selbst bewußte Kraft ist nach dem sprachlichen Begriffe Ich und Geist, und die bisherige Darstellung hat das sattsam nachgewiesen, wie gerade dadurch eine von Naturkraft wesentlich verschiedene Geisteskraft in dem Menschen sich documentirt, daß dieser

den Grund- und Ich-Gedanken zu denken vermag und denkt. — Dieſes Ich oder dieſe Geiſteskraft ſteht nun im Menſchen in organiſcher Verbindung mit der Naturkraft in ihm, bildet mit dieſer einen großen Organismus und ſo bei Verſchiedenartigkeit der beiden verbundenen Glieder eine organiſche Einheit, jedoch eine vielfach geſtörte, und damit faſt einen desmembrirten und desorganiſirten Organismus.

Nur in wie fern der Menſch Selbſtbewußtſeins-Fähigkeit und dann Selbſtbewußtſein hat, iſt er Ich und Geiſt. Da nun aber die Sinnesthätigkeit auf die intelligente, oder ſo zu ſagen, die geiſtige Naturſeite fällt, wie ſoll man ſich das nun vorſtellen, daß die ſinnlichen Anſchauungen, Gefühle, Begierden ꝛc. dennoch dem Ich beigemeſſen werden! Und ſind wir uns denn nicht unſerer Einheit und Identität bewußt, ſowohl wenn wir wahrnehmen und denken, als wenn wir begehren und wollen? Wir denken uns darin freilich, und auch mit Grund, als identiſch mit uns ſelber; und ſind das auch, ſind das aber gerade als organiſche Einheit, als Organismus, worin das Ich der Regulator und Perſon, das Uebrige zu- und angehörig iſt an das Ich; ich ſehe, ich begehre ſo gut, als ich denke und will; alle Sinnesthätigkeit gehört ſo dem Ich an, das durch ſie in leiblicher und pſychiſcher Erregung wahrnimmt, wie die Natur vermittelſt der Sinnesorgane. Wie gemäß einem Edicte der practiſchen Vernunft das perſönliche Weſen im Univerſum das Dominium anſpricht, und die Vernunft ſelbſt die ihrer ſelbſt ſich nicht-bewußte Natur an den ſelbſtbewußten Geiſt zu leibeigen hingegeben hat, ſo iſt vorzugsweiſe der eigene Leib und die in ihm baſirte pſychiſche Naturſeite — die Naturſeele — zu leibeigen an den Geiſt gebunden; — ſo daß wir ganz richtig auch die Sinnesthätigkeit dem Ich beilegen, das ſie freilich nicht aus ſich ſelber und durch ſich, ſondern durch die ihm anklebende Sinnlichkeit ausübt. Daher ſagen wir ſo richtig: Ich ſehe und höre,

als: Ich will; die Bezeichnungen auf der geistigen Naturseite und auf dem rein geistigen Gebiete selbst gehen, also durch eine communicatio ideomatum auf das Ich selber, ähnlich derjenigen, wovon die Theologen sprechen, wenn sie über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo und zwar über deren Vereinigung unter göttlicher Persönlichkeit die Rede haben.

Beiläufig sieht man hier, wie es so ganz fehlgegriffen ist, wenn man im Menschen drei verschiedene substanziale Kräfte in solcher organischen Verbindung denkt, wie das heut zu Tage nicht selten ist, und auch bei manchen platonisirenden griechischen Kirchenväter wohl vorkommt, wogegen die lateinischen mehr die Dichotomie festhalten*); ich meine, wenn man im Menschen Leib und Seele und Geist nach einander aufführt. Das ist ganz unlogische Abzählung, weil das, was man dort im Unterschiede von der Seele Geist nennt, nicht wie der Geist eine besondere Substanzialität neben dem Leibe bildet, der dann eine dritte wäre, sondern nur den Einen Januskopf an der Einen Naturkraft bildet, woran der Leib der andere ist: Leib und Seele sind dann so das Doppelgesicht der Einen Wesenheit, womit eine anderartige im Geiste verbunden ist.

27) Die organische Verbindung zwischen Naturkraft und Geisteskraft tritt nun zwar noch sattsam in psychologischen Thatsachen zu Tage, und zwar in allen drei Gebieten, jedoch als eine fast zerstörte; wir wollen diesen Punct weiter verfolgen.

(Fortsetzung im nächsten Hefte).

Ueber den griechisch-philosophischen Beweis für das Dasein Gottes. Von Dr. P. Volkmuth.

Keine Frage der Philosophie ist von jeher mit so vielen Antworten bedacht worden, als die Frage nach der

*) Vergl. Heft 17. S. 93.

Exiſtenz eines wie beſchaffenen Gottes. Der griechiſchen Philoſophie lag ſie von Anfang bis zum Ende als die Hauptfrage vor, und all ihre Zurüſtungen gingen unmittelbar darauf aus, ſie gebührlichſt zu abſolviren. „Woher ſind die Dinge dieſer Welt entſtanden?" — ſo fragten die philoſophirenden Griechen, und dies war die Vernunftfrage nach dem in höchſter Inſtanz zureichenden Grunde der Welt. Die theoretiſche oder begründende Vernunft iſt alſo das belebende Princip der griechiſchen Philoſophie, und ſie allein iſt es auch, unter deren Leitung der intelligente Menſch auf eine — wiſſenſchaftlich haltbare Weiſe zu dem Glauben an die Exiſtenz eines überweltlich ſchöpferiſchen Gottes hinauskommen kann.

Dagegen läßt ſich nun erinnern, und es iſt dies ſchon geſchehen, die Griechen hätten ja doch ſelbſt auf der höchſten Höhe ihrer Vollendung in Plato nur einen jenſeitigen Weltordner erreicht und entſprechend dieſem gegenüber auch mit Entſchiedenheit noch an der Ewigkeit einer nichtgeſchaffenen Urmaterie gehalten. Woher, fragt man, dieſe weſentliche Diverſität der Reſultate bei der angeblichen Identität der philoſophirenden Vernunft? Woher dieſes Zurückgebliebenſein der griechiſchen Philoſophen hinter dem Ideale der vollendeten Wiſſenſchaft? — Aber grade dieſe Verſchiedenheit der geſchichtlichen Erſcheinungen, die beim erſten Anblicke widerſprechen will, wird ſich zum vollgültigſten Zeugniſſe für uns erheben, wenn ſie nur ſelbſt erſt aus ihrer Quelle begriffen iſt. Denn freilich war die Frage nach dem letzten Grunde alles Seins, als welche unmittelbar von der Vernunft ausging, die Lebensfrage der griechiſchen Philoſophie und das Centrum aller übrigen Fragen; weil aber dieſe — Heiden in ihrem Philoſophenthume auf die natürliche Wirkſamkeit ihrer intelligenten Kräfte beſchränkt waren und ſo, im Unterſchiede von unſern poſitiven Chriſten-Philoſophen, außer Stande, das Reſultat ihrer Wiſſenſchaft mit der allgemein adoptirten und ungezweifelt geglaubten Idee eines vollen-

beten geoffenbarten Gottes mindeſtens zur nachhelfenden Vergleichung zuſammen zu ſtellen und dadurch der reinen Vernunft einen äußern Impuls zu geben: ſo waren ſie, die Griechen, ungewöhnlich ſehr der Gefahr ausgeſetzt, — objectiv fehl zu greifen, und einen mehr oder minder defectiven und falſchen Gott, als abſoluten Grund, zu gewinnen, wenngleich ſubjectiv alle zu Gebote ſtehende Energie der Intelligenz ſich in ihnen wirkſam erweiſen mochte. Und dieſe Gefahr des objectiven Fehlgreifens war, bei dem völligen Nichtgegebenſein eines äußerlich poſitiv-kirchlichen Gottes noch in dem Maaße eine große, als ſich in dem philoſophirenden Subjecte, — von dem ja Alles ausgehen mußte! — ein antinomiſcher Gegenſatz von a priori intelligenten Principien in Thätigkeit ſetzte, und dadurch gleichzeitig zur Bedingung einer entſprechenden Gegenſätzlichkeit der Antworten auf die vorliegende Frage nach dem Grunde ſich geſtaltete. Eine pſychologiſch-propädeutiſche Unterſuchung über die verſchiedenen Hauptrichtungen des intelligenten Menſchen zur Beſtimmung des legitimen Normal-Verhältniſſes derſelben zu einander und ihrer Anwendung auf die griechiſche Hauptfrage wäre hier das untrügliche Mittel geweſen, auch den objectiven Miß- und Fehlgriffen auszuweichen. Dieſe pſychologiſchen Unterſuchungen ſtellten aber die Griechen nicht erſt an, und ſie konnten in ihrer noch auf rein objectivem Boden liegenden wiſſenſchaftlichen Zeit an ſolche auch nicht denken. Daher denn die bunte Mannigfaltigkeit ihrer Syſteme nach der gleichbunten Miſchung ihrer intelligenten Perſönlichkeiten, und daher zugleich auch ihr gemeinſames Zurückgebliebenſein hinter dem Vernunftideale der abſoluten Schöpfung. Ohne vorläufig pſychologiſche Kenntnißnahme des intelligenten Princips im Menſchen, welches aller Philoſophie leitend vorſteht, folgen ſie zur Befriedigung des einmal wach gewordenen Bedürfniſſes, die Möglichkeit der Dinge aus ihrem cauſalen Grunde zu begreifen, dem unveräußerlichen Drange ihrer bewußt-

los sich entfaltenden Intelligenz. Die nach oben führende Vernunft und der in die Erfahrung herabziehende Verstand treten daher zugleich und gegensätzlich in Thätigkeit, und das aus diesem intelligenten Conflicte jedesmal als Resultat hervorgegangene wissenschaftliche Erzeugniß trägt es auch durchgängig und offen genug an der Stirne, weß Doppelgeistes Kind es sei.

Diesen gleichsam instinctartig fortschreitenden Griechen gegenüber geht nun aber der heutige Philosoph, weil durch den bis zum Ich-Subjecte vorgedrungenen Zeitgeist genöthigt, vor aller dogmatischen Ausfahrt daran, erst den intelligenten Menschen kritisch zu durchmustern, und das auf dem Wege zur Sicherstellung seiner Metaphysik gewonnene Nichtscheit ist es, das ihn bei jedem Schritte begleitet, und immer wieder mit sich selbst orientirt. Daher sein continuirliches Zurückgehen und Anbinden an die jedesmaligen Aussprüche der leitenden Vernunft, daher sein gewissenhaftes Hin- und Herwägen aller Möglichkeiten, daher sein sogenanntes sceptisches Zweifeln, ehe er entscheidet, daher seine Nichtentschiedenheit im Falle der Nichtnothwendigkeit; kurz, daher der kritisch gesicherte Gang seiner ganzen Philosophie, und daher speciell auch sein nothwendiger Vernunftglaube an einen absolut schöpferischen Gott, mit der klarsten, weil aus dem innersten Bewußtsein hergeholten, Einsicht in die Nichtigkeit der von dem empirischen Verstande in alter und neuer Zeit gegen das absolute Entstehen der Weltsubstanz vorgebrachten Einwendungen*). So, glaube ich, lassen sich die anscheinlich einander widersprechenden Thatsachen der Griechen und der reinen Vernunftphilosophie unserer Zeit eben so friedlich einigen, als auch der gesunde Menschen-Verstand mit dem psychologisch selbstbewußten Philosophen sich verträgt.

*) Es sind also die von Kant sogenannten Antinomieen dem Psychologen keine Antinomieen der Vernunft, sondern des Verstandes und der Vernunft, und dann ist die Beseitigung derselben auch kein Räthsel mehr für den Philosophen.

Diese Vereinigung soll durch die nachstehenden Erörterungen specieller durchgeführt werden.

„Aus Nichts wird Nichts."

Die kritische Verfolgung des antinomischen Verhältnisses zwischen Verstand und Vernunft in der griechischen Frage nach dem Entstehen der Dinge wäre also der rechte Weg, sowohl zum Verständnisse der vielfarbig vorliegenden Systeme von Thales bis auf Plato, als auch zur Entdeckung ihres Zusammenhanges mit dem Ideale der reinen Vernunftphilosophie. Und weil diese Systeme bei all ihrer Mannigfaltigkeit doch sammt und sonders dem vorstehenden Satze: „Aus Nichts wird Nichts," huldigen, dieser aber eben aus der Antinomie des Verstandes und der Vernunft hervorgegangen ist: so müssen wir dessen innere Tendenz, seine Bedeutung und seinen Werth für den intelligenten Menschen etwas genauer kennen lernen. Es ist dieser Satz aber auch wirklich das Factotum der griechischen, ja der vorchristlichen Philosophie überhaupt, er ist gleichsam der Grundtext, um den sich die einzelnen Systeme nur als bunte Commentare herumdrehen. Hiernach theilen sich unsere kritischen Untersuchungen in folgende zwei. Wir fragen:

I. Warum und Wie die zwischen Verstand und Vernunft zugleich sich bewegenden Griechen nicht über die Ewigkeit der Materie zu dem Glauben an den absoluten Schöpfer hinauskommen konnten?

II. Warum und Wie der unter der alleinigen Leitung der im Selbstbewußtsein psychologisch aufgesuchten Vernunft fortschreitende heutige Philosoph zu diesem Gott hinauskommen muß?

Ueber I.

Weil der Verstand nur zum Verstehen denkt, und daher All und Jedes in der Erfahrung, auf die er über-

haupt beſchränkt iſt, entweder als ein eigenſchaftliches, zuſtändliches oder ſubſtanziales Sein denkt und verſteht: ſo haben wir in Betreff des uns vorliegenden Gedankens des (abſoluten) Entſtehens nur zuzuſehen, ob und wie der Verſtand ihn bilde und realiſire, d. h. ob er ein Entſtehen der Eigenſchaften, der Zuſtände oder der Subſtanzen dieſer Welt denke; denn in einer dieſer drei Denkſphären muß, wenn anders je, er mit der Vernunft über den Begriff des abſoluten Entſtehens bei den vorchriſtlichen Philoſophen in Conflict gekommen ſein. Und dann liegt die das eigenſchaftliche Sein dieſer Welt angehende Antwort ſogleich ſchon auffällig nahe. Weil nämlich die Subſtanz und ihre Eigenſchaften, als weſentlich zuſammengehörige, zumal und untrennbar gegeben ſind, ſo kommt es darauf an, ob der Verſtand die Subſtanzen der Dinge als entſtehend denke, und dies mag nun verneint oder bejaht werden, jenes iſt dadurch zugleich mit beantwortet. Iſt die Subſtanz, ſo ſind all ihre Eigenſchaften, entſteht oder vergeht jene, ſo treten auch dieſe mit ins Daſein, rückſichtlich vergehen auch dieſe: ſo denkt der Verſtand, genöthigt durch den ihm eignen Gedanken des eigenſchaftlichen Seins ſelbſt. Aber, fragen wir nun zweitens, was denkt denn der Verſtand über das Entſtehen der Zuſtände an den Subſtanzen?

Beſchränken wir uns nicht auf das Denken und Verſtehen des in der jedesmal unmittelbaren Anſchauung Gegebenen, ſondern haben wir auch Acht auf die fortlaufende Reihe unſers Verſtandes-Denkens, ſo, daß wir mehre über daſſelbe Object nacheinander gemachte Erfahrungen zu Einer Total-Vorſtellung vereinigen: ſo wird der Verſtand in vielen Fällen zu dem Gedanken des Entſtehens des zuſtändlichen Seins an den Dingen beſtimmt. Oft nämlich iſt der in der Erinnerung vorſtehende Inhalt der frühern Erfahrung eines Objectes von dem in der jetzt durch unmittelbare Anſchauung gegebenen durchaus verſchieden; und weil der Verſtand nach Zeugniß der jetzigen

Anſchauung den Inhalt der Erinnerung als einen nicht mehr an der Subſtanz ſeienden denkt, ſo kann er, da er doch beide auf dieſelbe Subſtanz beziehen muß, dies nur noch dadurch, daß er denkt und hält, die gemeinſame Subſtanz habe das in der Erinnerung Gegebene und jetzt nicht mehr Daſeiende ehedem als einen Zuſtand gehabt, dieſen abgelegt, und dafür den in der jetzigen Anſchauung unmittelbar vorſtehenden angenommen; kurz: die Subſtanz ſelbſt ſei die Eine ſelbige geblieben, der ehemalige Zuſtand vergangen und der jetzige dafür — entſtanden; das Ganze aber ſei eine Veränderung.

Der Begriff des Entſtehens iſt alſo wirklich ein Verſtandes-Begriff; aber der Verſtand denkt, ſoviel ſich bisher ergeben, nur Zuſtände an ſchon vorhandenen Subſtanzen als entſtandene. Worin alſo immer die antinomiſche Polemik des empiriſchen Verſtandes wider die griechiſche Vernunft in der Frage nach dem Entſtehen dieſer Welt beſtanden haben möge; auf dem Gebiete des zuſtändlichen Seins kann ſie ſich darum nicht bewegt haben, weil auch der Verſtand hier das Entſtehen eines Nichtſeienden denkt und für wirklich hält. Und dann ſind wir von ſelbſt angewieſen, den Verſtand auch noch nach der Entſtehung der Subſtanzen zu befragen; denn dies iſt, nach Beſeitigung des eigenſchaftlichen und zuſtändlichen Seins, die noch übrige dritte Sphäre ſeines Denkens, und in dieſer muß, wenn nur überhaupt, ſein antinomiſcher Gegenſatz zur Vernunft ſich herausſtellen.

Es könnte auch ſcheinen, durch das ſchon Gefundene wäre hierüber noch nicht mit entſchieden. Man hat aber das über das Entſtehen der Zuſtände gewonnene Reſultat nur etwas näher anzuſehen, und die die Subſtanzen betreffende Antwort wird nicht mehr geſucht ſein wollen. Denkt ja doch der Verſtand, wie ſich unzweideutig gefunden, bei allem Wechſel der Zuſtände, die unterliegende Subſtanz ſelbſt ausdrücklich und gradezu als ein bleibendes, weder entſtehendes noch vergehendes Sein,

das als ſelbſtſtändiger Träger der Veränderungen ſich unveränderlich hindurchzieht. Und dann iſt die Frage, ob der Verſtand auch ein Entſtehen der Subſtanzen denke, auffällig mit Nein beantwortet. Der Verſtand denkt als ſolcher ſo wenig ein Entſtehen der Subſtanzen dieſer Welt, daß er, um für den ihm nothwendigen Gedanken der Entſtehung der Zuſtände eine reale Baſis zu haben, d. h. um überhaupt noch als Verſtand thätig ſein zu können, das gerade Gegentheil, das Nichtentſtehen der Subſtanzen, denken muß. Die Einwendung, die einzig mögliche, der Verſtand könne ja wohl noch anderswie, d. h. unmittelbar, das Entſtehen des ſubſtanzialen Seins denken, zerfällt als eine ohne pſychologiſche Rückſicht auf die intelligenten Acte des Verſtandes aufgegriffene leere Möglichkeit in Nichts, indem der Verſtand überhaupt nur durch das Medium der Zuſtände und der Eigenſchaften mit den unterliegenden Subſtanzen in Verkehr treten kann. Und dann bleibt es bei dem gewonnenen Ergebniſſe: Der Verſtand denkt nur ein Entſtehen der Zuſtände an ſchon vorhandenen Subſtanzen; nicht aber auch ein Entſtehen dieſer Subſtanzen. Oder, w. d. i.: der Verſtand denkt nur zuſtändliche Veränderungen des ſubſtanzial vorhandenen Seins; nicht aber ein abſolutes Entſtehen der Subſtanzen ſelbſt.

Ergreifen wir dieſes aus der unmittelbarſten Natur des Verſtandes deducirte Denken einer nur zuſtändlichen Entſtehung der Dinge dieſer Welt ſogleich zur umſichtigern Beachtung und ſuchen wir daraus das ſpecielle Verfahren des Verſtandes bei der griechiſchen Frage nach der Exiſtenz eines ſchöpferiſchen Gottes, oder w. d. i. nach dem abſoluten Entſtehen der Welt zu ermitteln: ſo ſind wir ſchon im Stande, die betreffenden Hauptmomente eigenthümlichſt zu characteriſiren. Denn kann der empiriſche Verſtand den Gedanken des abſoluten Entſtehens in ſeiner Erfahrung nicht bilden und denken, und muß die aprioriſche Vernunft, in dem Beſtreben, die ſo beſchaffene

Welt als möglich zu begreifen, dieſen Gedanken bilden und realiſiren: ſo wird, ſobald die griechiſche Frage zum Bewußtſein gekommen, in dem betreffenden philoſophirenden Subjecte ſich ſofort eine den beiden betheiligten, intelligenten Principien entſprechende doppelte Anſicht über das Entſtehen der Dinge einſtellen. In dieſer Antinomie wird der empiriſche Verſtand durch die vorgreifende Geltendmachung ſeines unmittelbar anſchaulichen Einfluſſes und ſeiner Vorherrſchaft in der factiſch gegebenen Sinnenwelt den rein geiſtigen Vernunftgedanken des abſoluten Entſtehens in den gehörigen Gedanken des nur relativen Entſtehens, der bloß zuſtändlichen Veränderung einer angeblich vorgefundenen Weltſubſtanz umzukehren und zu deuten ſich bemühen. Dieſer für den empiriſchen Verſtand unaufgebliche Verſuch, bei der griechiſchen Frage die unterliegende, gemeinſame Weltſubſtanz ſofort als eine nichtentſtandene unterzuſchieben und gleichzeitig in dem Philoſophen den Glauben an ihr Nichtentſtandenſein zu bewirken, iſt der characteriſtiſche Grundtypus des intelligenten Gegenſatzes zwiſchen ihm und der theoretiſchen Vernunft, von dem jede andere Reaction nur modificirend ausgeht, und in dieſer unverwüſtlichen Oppoſition der doppelartigen Denkweiſe in dem Einen intelligenten Subjecte liegt zugleich das fruchtbare Lebens-Princip, dem wir in höchſter Inſtanz die lange Reihe der buntſchattirten griechiſchen Syſteme von Thales bis auf Plato zu verdanken haben, Erſcheinungen, deren literariſche Originalität in der Geſchichte eben ſo einzig daſteht, und auch wohl immerhin daſtehen wird, als das griechiſche Leben ſelbſt mit all ſeinem rein natürlichen Wiſſen und Können unter chriſtlichem Himmel nicht wieder durchlebt werden kann.

Mit der ganzen Baarſchaft der poſitiven Ideen über göttliche Dinge, ehe wir ſie ſuchen können und wollen, ſchon von Außen beſtmöglichſt ausſtaffirt, fehlt es uns gänzlich mehr an dem innern Drange und Bedürfniſſe, auf griechiſchem Wege, d. h. rein philoſophiſch, und

auf eigne Fauſt darauf auszugehen und nachzuſuchen. Was Verſtand, was Vernunft, was beide in der gebührlichen Harmonie ihrer intelligenten Wirthſchaft uns ſchon von Hauſe aus auf ihr angeſtammtes Anſehen verbürgen und bewahrheiten könnten, ſoll daher für die chriſtliche Wiſſenſchaft, als welche im Vollgenuſſe ihrer geoffenbarten Dogmatik, die nach der Realität des jenſeitigen Was und Wie ausgeſtellten Fragezeichen ſchon gleich mit dem erſten Verſe Moſis zu Friede ſtellen könne, nun zu einem nutzloſen, ja gefährlichen Capitale geworden ſein, deſſen man ſich je eher je beſſer zu entäußern habe. Wie ſo anders die natürlich unbefangenen Griechen! Gehoben und geſtützt durch den puren Menſchen im Menſchen, ermannt ſich die griechiſche Vernunft in ſteigender Rüſtigkeit aus der empiriſchen Knechtſchaft des Verſtandes, und geſichert, weil genöthigt durch das innere Selbſt, ſtreben ſie unabläſſig nach dem, was des Geiſtes iſt. Für den critiſchen, mit den conſtitutiven Hauptrichtungen des intelligenten Menſchen vertrauten Forſcher iſt es ein ergötzliches Schauſpiel, der auf griechiſchem Boden ſich ſelbſt überlaſſenen philoſophirenden Vernunft beobachtend nachzugehen, wie ſie in gradueller Allmähligkeit gegen die Uebermacht des Sinnenlebens ſich erhebt, alle Inſtanzen durchzieht, bis nach den vielen ehrenwerthen Vormännern die Energie eines Plato endlich über die Welt der Erfahrung hinausgreifend, den Glauben eines realen Jenſeits gewinnt und aus dem innerſten Selbſtbewußtſein eines perſönlichen, beinahe ſchöpferiſchen, Gottes den idealen Plan zur Entfaltung der Zeiten herabholt.

Anmerkung. Das Geſagte erwogen, werden wir das Richtige in Betreff des: „Aus Nichts wird Nichts," nicht verfehlen. Der ſcandalöſe Satz iſt ſeiner Quelle zufolge ein Verſtandes-Satz, und er fließt aus dieſer Quelle, veranlaßt durch die über das Entſtehen der Weltſubſtanz philoſophirende Vernunft. Dies entſcheidet zugleich über den wiſſenſchaftlichen Werth des Satzes. So lange der

Verſtand ſich zum Behufe des Verſtehens in der Erfahrung bewegt, iſt es wahr, daß da, wo nicht ſchon etwas iſt, auch nichts werde. Daß auf dem großen Subſtrate der Weltſubſtanz, nachdem ſie einmal gegeben iſt, nichts abſolut entſtehe, was nicht ſchon ſubſtanzialiter da ſei, iſt eine Verſtandes-Wahrheit, gegen welche nicht appellirt werden kann. Anders aber verhält es ſich mit der Vernunftfrage nach dem Entſtandenſein dieſer Subſtanz ſelbſt, bei der es nicht, wie beim Verſtande, auf das Verſtehen des Seienden, ſondern auf das Begreifen des Seins aus ſeinem letzten Grunde abgeſehen iſt.

Am auffallendſten überzeugt davon eben die reine Geſtalt dieſer Frage. Als ſolche iſt ſie urſprünglich und unmittelbar Frage nach dem Grunde des Weltſeins, ſo daß die als Reſultat ſich einſtellende Ueberzeugung, die Weltſubſtanz ſei eine abſolut entſtandene, (habe den Grund ihres Seins außer ſich), erſt als nothwendige Folgeſache der Antwort auf jene Urfrage eintrifft. Die Einwendungen gegen die Möglichkeit des abſoluten Entſtehens kehren aber ſämmtlich die Frage um, und greifen mit dem Verſtande an, ſo, daß die Vernunft, als welche primitiv den außerweltlichen Grund und dann erſt entſprechend auch die Welt für eine abſolut ins Daſein getretene halten muß, dieſen ihren normalen Gedankengang auf den Kopf geſtellt ſieht, und dann in Folge der empiriſchen Undenkbarkeit des Verſtandes erſt das abſolute Entſtehen und hierauf folgerichtig auch den abſoluten Schöpfer darangeben ſoll. Es iſt aber der Gedanke des abſoluten Entſtehens einer Subſtanz auch dann noch nicht wider, ſondern nur über die Denknatur des Verſtandes; der Vernunft iſt er aber ein möglicher, ja nothwendiger Gedanke. —

Die originellen Gefahren einer Philoſophie, die, wie die griechiſche, jenſeits alles poſitiven Glaubens den abſoluten Schöpfer zu ſuchen unternimmt, haben wir in abstracto vor Augen: Die Vernunft ſtrebt begreifend nach

oben, indeß der verſtehende Verſtand den Denkgeiſt in der Erfahrung zu halten ſucht. Es läßt ſich aber dieſe Allgemeinheit durch eine ſpecielle Rückſicht auf die inliegenden Hauptfactoren dem Verſtändniſſe ungleich näher rücken, und wir dürfen hierauf um ſo weniger verzichten, weil wir der Hoffnung ſind, gerade hier einen Blick in die vielverkannte Natur des vor der Vernunft einzig haltbaren Beweiſes für Gottes Exiſtenz werfen zu können, und die Bedingungen zu entdecken, bei deren Vorhandenſein dieſer Beweis ſich als das unveräußerliche Eigenthum des intelligenten Menſchen einſtellen muß. Auch muß ſich dabei erſt recht ins Licht ſtellen, was die griechiſchen Philoſophen denn eigentlich auf's Reine gebracht, und in welchem Sinne dies zu nehmen ſei. Zu dem Ende ſcheint folgende Methode ſich empfehlen zu wollen.

Um die griechiſchen Philoſopheme in ihrer ſpeciellen Geſtalt kennen zu lernen, ſtellen wir uns einmal die beiden Extreme, die da gedenkbarer Weiſe auftreten könnten, mit Beſtimmtheit vor Augen: ich meine die Lage der Dinge, wie ſie einerſeits unter der *Alleinherrſchaft des Verſtandes*, und andererſeits, wie ſie bei der *ungeſtörten Thätigkeit der Vernunft* ſich geſtalten müßte. Und dann begegnet uns dort eine Philoſophie, wornach der Verſtand auf die Frage nach dem Entſtehen der Welt, ohne die Vernunft mit in Function treten zu laſſen, dieſe Welt ihrem ganzen dreitheiligen Umfange nach als eine nichtgewordene, d. h. als eine von Ewigkeit her in der vorliegenden Subſtanzialität, Eigenſchaftlichkeit und Zuſtändlichkeit *geweſene* denkt und dem philoſophirenden Bewußtſein unterſchiebt, hier dagegen hätten wir eine Philoſophie, nach der die Welt, als eine dem gedachten dreifachen Umfange nach einmal nichtgeweſene, durch die *ſchöpferiſche Kraft* einer außerweltlichen Urſache *abſolut* ins Daſein getreten wäre. Dort, auf der Verſtandesſeite, iſt nur eine Welt ohne allen Gott; hier, bei der Vernunft, ein vollendeter Gott und ein abſolutes Nichts der Welt.

Zwiſchen dieſen beiden äußerſten Syſtemen, in denen entweder der craſſeſte Verſtand oder die reine Vernunft das Reſultat lieferte, ſind nun aber noch unzählige Miſchungsverhältniſſe, als eben ſo viele Mittelſtufen zwiſchen Verſtand und Vernunft, realiter möglich, und mit dieſen hat es ein ſonderliches Bewenden. Sie ſind ein fruchtbares Feld für wiſſenſchaftliche Forſchung, und ſie ſind es zugleich auch, welche die vielfarbigen Thatſachen der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie conſtituiren. Die griechiſche Philoſophie liefert nämlich ein vollendetes Beiſpiel des craſſeſten Verſtandes (in Strato); aber ſie hat nicht auch ein anderes der abſoluten Vernunft-Reinheit (in Plato) aufzuweiſen. Deſto ergiebiger iſt ſie in einer Art von Zwitterſyſtemen geweſen, in denen Verſtand und Vernunft zugleich ihre Denkweiſe durchgeſetzt und realiſirt haben, und dieſe bieten Stoff zu den artigſten Betrachtungen an die Hand. Unſerm diesmaligen Zwecke liegen die folgenden unmittelbar nahe.

Wenn in einem griechiſchen Philoſophen-Subjecte die begreifende Vernunft, dem verſtehenden Verſtande gegenüber, energiſch mit in Function geweſen, ſo muß ſich dies entſprechend auch objectiv an der Geſtalt des betreffenden Endreſultates ausgeprägt wiederfinden, und zwar in zweifacher Weiſe. Negativ wird ſich der Vernunftantheil allemal auf der Verſtandesſeite dadurch kenntlich machen, daß dieſe Welt ihrem dreifachen Sein nach, ganz oder nur theilweiſe, als eine einmal entſtandene aufgeführt wird; poſitiv aber, daß für das negirte Verſtandesſein auf der andern Seite correſpondirend auch ein productiver Grund, als gewonnene Vernunft-Realität, erſcheint. Dieſe gegenſeitige Correſpondenz vollzieht ſich dann durch folgende Inſtanzen, und eben ſo viele wiſſenſchaftliche Syſteme ſind deren factiſcher Ausdruck.

Im Conflicte mit dem wach gewordenen Vernunftbedürfniſſe, zu begreifen, woher dieſe Welt ſei, wird der Verſtand einmal genöthigt, den Gedanken des Entſtandenſeins

auf ſeine dreifache Wirklichkeit anwenden zu laſſen, oder w. d. i.: genöthigt, auf das Denken dieſer dreifachen Welt vorläufig zu verzichten, bis ſie als eine entſtandene durch die Vernunft begründet worden; in dieſer Lage alſo wird der Verſtand, weil auch er ein Entſtehen der Zuſtände denkt, vorerſt das zuſtändliche Sein, und auch dies nur wieder in gradueller Abfolge nach den Stufen ſeiner Bedeutſamkeit für ihn, an die Vernunft abtreten, um es als das Product eines von dieſer a priori poſtulirten cauſalen Grundes in der entſtandenen Welt wieder anzunehmen und als ſolches zu verſtehen. Dieſer nothwendig gewordene Gedanke des einſtigen Entſtandenſeins der Zuſtändlichkeiten der Welt ſetzt auch den Verſtand noch nicht in Verlegenheit. Bei wiederholter, intenſiv ſtärkerer Nöthigung von Seite der ſich ermannenden Vernunft, die Geſammtheit des dreifachen Weltſeins zu begründen und aus ihrem cauſalen Grunde entſtehen zu laſſen, wird aber der Verſtand endlich auch das eigenſchaftliche Sein der Dinge abtreten und es als ein entſtandenes aufführen laſſen. Dieſe wirkliche Widernatur des Verſtandesdenkens, zu der er freilich auf ſeinem ungeſtörten Normal-Wege nicht gelangt, begreift ſich, wenn man erwägt, wie die Vernunft je nach ihrer ſubjectiv ſteigenden Rüſtigkeit in dem Philoſophen auch dem Sein *in obiecto* zuſetzen muß, bis dem Verſtande von dieſer dreifachen Welt nur noch ein nackt-abgeſtreiftes, völlig inhaltloſes, ſubſtanziales Subſtrat erübrigt. Hier hat der antinomiſche Gegenſatz der beiden intelligenten Principien aber auch ſeine höchſte Höhe erreicht. Denn durchweg und mit unbedingter Entſchiedenheit wird der Verſtand ſich gegen die Wegnahme der leeren Subſtanz ſelbſt erklären und eher alle Mißhandlungen in ſeinem dreifachen Beſitze der Welt erdulden, als ſich des feſten Mittel- und Anhaltpunctes ſeines ganzen Denkproceſſes begeben. Mag die Vernunft alſo in dem nicht aufzugebenden Beſtreben, das Sein der Dinge für ein entſtandenes zu erklären und zu begreifen, die Welt

dem völligen Verſchwinden täuſchend nahe rücken, ihre Subſtanz als untheilbare Atome ins weite All zerſtreuen, ihr jegliche Kraft und allen Saft entziehen ....; ſo lange ſie das absolute Nichts noch nicht darüber ausgeſprochen, ſteht dem Verſtande das ihm unerläßliche ſubſtanziale Reſiduum noch zu Gebote, und der Act der abſoluten Schöpfung ſchlägt zu ſeinen Gunſten um in bloße Weltveränderung aus vorgefundener Materie *). Dieſen Bedrängniſſen des Verſtandes ſteht nun andererſeits eine entſprechende Gradation des ſich erhebenden Vernunftlebens gegenüber, und da ergibt ſich zu dem Geſagten folgendes Correlat.

„Alles, was iſt, hat einen — zureichenden Grund, woher es ſei," iſt der unmittelbarſte Ausdruck des theoretiſchen Vernunftgeſetzes, und dies führt in unſerer Frage ſogleich zu den gehaltvollſten Aufſchlüſſen. Denn da iſt auffällig wahr, daß in den einzelnen Syſtemen der Griechen die jedesmalige Beſchaffenheit des von der Vernunft poſtulirten cauſalen Grundes ſich durchgängig und gradezu nach der entſprechenden Beſchaffenheit derjenigen Wirklichkeit dieſer Welt hat geſtalten müſſen, welche (Wirklichkeit) die Vernunft dem Verſtande, um ſie zu begründen, als eine einmal gewordene hat entziehen können; d. h. die griechiſche Vernunft kann in den einzelnen Philoſophen immer nur das Sein der Welt begriffen und begründet haben, welches ſie als einmal entſtandenes vorhatte, und der jedesmalige Grund muß für dieſes Sein ein zureichender geweſen ſein; dagegen aber kann die Vernunft nicht auch das Sein begründet haben, welches der Verſtand als ein angeblich nicht entſtandenes ſich vorbehalten

*) Ein Hinblick auf die Thatſachen der griechiſchen Philoſophie kann das Geſagte durch concrete Beiſpiele veranſchaulichen. Man verfolge nur die vielen Metamorphoſen, durch welche die Materie von dem primitiven Waſſer des Thales bis zu dem endlichen „ſein-" und „erkenntnißloſen" (ἄγνωστον) Ueberbleibſel des Plato hat hindurchgehen müſſen. Ich werde dies tiefer unten andeutungsweiſe durchführen.

und als ſolches dem Weltentſtehungs-Proceſſe unangetaſtet untergeſchoben, und die Beſchaffenheit des Grundes wurde von der Beſchaffenheit dieſes Seins in keiner Weiſe abhängig. Hieraus folgt eine merkwürdige Folge, als Stufenleiter zur Auffindung des abſoluten Schöpfers der dreifachen Welt auf dem griechiſchen Standpuncte der philoſophirenden Vernunft.

Je quantitativ umfaſſender nämlich und je qualitativ weſentlicher der von dem empiriſchen Verſtande in Löſung der griechiſchen Aufgabe jedesmal als nicht entſtanden untergeſchobene Weltbeſtandtheil war, deſto unbedeutender mußte entſprechend auf der andern Seite auch die von der Vernunft poſtulirte Kraft ſich herausſtellen, um die für entſtanden gehaltene Wirklichkeit hervorzubringen und dadurch die dreifache Welt wieder zu ergänzen; und umgekehrt mußte die Kraft des jedesmaligen Vernunftgrundes in ihrer Bedeutſamkeit und der correſpondirenden Welt bildenden Wirkſamkeit in dem Verhältniſſe ſteigen, als es der Vernunft gelungen, dem Verſtande das dreifache Sein der Welt als ein entſtandenes zu entziehen und als ſolches cauſaliter in's Daſein treten zu laſſen. Beide, das Sein der Welt und der productive Grund des Seins, conſtituiren alſo, als gleichſam zwei metaphyſiſche Factoren, in jedem griechiſchen Syſteme das Eine ſelbige Product: das Entſtehen der Dinge, ſo zwar, daß der jedesmalige Beitrag des einen Factors ſich durchgängig nach der objectiven Bedeutung und Bedeutſamkeit des ergänzenden andern richtet. Dies Kriterium iſt normal und leidet keine Ausnahme. Je ſubjectiv kräftiger die begreifende Vernunft in Thätigkeit war und ſich durchſetzte, deſto objectiv vollendeter muß auch der jedesmalige Grund mit ſeinen Welt bildenden Functionen dem abſolut ſchöpferiſchen Gotte entgegengewachſen, und deſto mehr auch die dreifache Welt als eine einmal gewordene ſich dem abſoluten Nichts genaht haben; und auch andererſeits, je wirkſamer der empiriſche Verſtand in dem fragenden Philoſo-

phen ſich geltend zu machen wußte, deſto ungeſtörter wird die Welt in ihrer dreifachen Ganzheit dem Entſtehungs-Proceſſe als eine nichtgewordene untergeſchoben werden, und entſprechend auch der überweltliche Vernunft-Gott als ein von ſeiner abſoluten Schöpferkraft gleichſam degradirter und verhältnißmäßig erniedrigter Grund hervorgetreten ſein. Dies gilt vom Null- bis zum Siedepuncte an dem wiſſenſchaftlichen Thermometer der Vernunft zur Beſtimmung der Grade der Verſtandes-Wärme in der griechiſchen Philoſophie.

Ueber II.

Die vorſtehenden Erörterungen deuten an, warum und wie die zwiſchen Verſtand und Vernunft zugleich fortſchreitenden Griechen nicht über die Ewigkeit der Materie zu dem abſoluten Schöpfer hinauskommen konnten; ich glaube nun mit dem Bisherigen am zweckmäßigſten in Verbindung zu bleiben, wenn ich an eine Art von Schematismus der griechiſchen Syſteme anknüpfe, und ſehe, wie da der geſuchte überweltliche Gott, je nach der Antheilnahme der Vernunft, von ſeinem völligen Nichtdaſein bis zur beinahigen Vollendung ſich ſteigend fortbildet. Hierbei wird uns der oben vorgezeichnete Maaßſtab ſeine guten Dienſte thun, und zugleich die Erklärung an die Hand geben, warum die einzelnen Syſteme in ihrem wiſſenſchaftlichen Werthe nicht der ſucceſſiven Zeitordnung, ſondern lediglich der intelligenten Tüchtigkeit der betreffenden Philoſophen folgen, und daher in Steigen und Fallen nach und nach in die Geſchichte getreten ſind *). Hier ſtehe nun zum Verſtändniſſe der griechiſchen Philoſopheme

*) In der neuern Philoſophie iſt es gerade umgekehrt; ob zu ihrer Empfehlung, mag hierorts dahin geſtellt bleiben. Bei den Griechen philoſophirt Jeder von Innen heraus aus eigner Kraft; und fängt ſelbſtſtändig wieder von vorn an; unter unſern Philoſophen zieht ſich das einmal gewonnene Reſultat fort und fort auf die folgenden herab und einer fußt auf dem Eigenthume des andern. So Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel ....

und zur Würdigung ihres wiſſenſchaftlichen Werthes folgende authentiſche Muſterkarte.

1) Abweſenheit aller Vernunft-Kraft; Strato.

Verſtand und Vernunft hatten, bald ſteigend, bald fallend, lange einander antinomiſch gegenübergeſtanden, als ſie in Plato und Ariſtoteles gleichſam dualiſtiſch auseinander traten, und ſich iſolirt ausbildeten. Plato folgte der nach oben führenden Vernunft, und erreichte einen beinahe ſchöpferiſchen Gott; Ariſtoteles fällt dem vollen Verſtande in die Hände, hat daher in einem fort mit den empiriſchen Begriffen der Welt zu thun, und ſein nur mißbrauchsweiſe der „ewigen Bewegung" vorgeſetzter „erſter Beweger," ſein Gott, war dem Verſtande ein eben ſo überflüſſiges als ungerechtfertigtes Etwas. Dies erkannte Strato, ſein conſequenter Nachfolger; dieſer ſchob alſo den nichtsthuenden Gott bei Seite, wies die Welt an ſich ſelbſt, und lehrte dann als craſſeſter Verſtand das Sogeweſenſein der Welt nach Subſtanz, Eigenſchaften und Zuſtänden von Ewigkeit her, und damit zugleich den vollendetſten — Atheismus als conſequenteſten Ariſtotelismus.

2) Die Kraft der mechaniſchen Bewegung; die Atomiker.

Von der abſoluten Verſtandes-Herrſchaft des Strato eine Stufe aufwärts haben wir die Ausſicht in die Werkſtätte der Atomiſtik, und die Vernunft iſt wenigſtens wach geworden. Hält Strato die Welt in ihrem ganzen dreifachen Umfange noch in dem vorliegenden status quo ungeſtört zuſammen, ſo verliert ſie unter den Händen der Atomiker doch ſchon die primitive Zuſtändlichkeit der Cohäſion, und der Begriff des Entſtehens iſt in dieſem Bereiche ſchon ein realer geworden. Dieſem entſpricht andererſeits auch die Bedeutung der Welt bildenden Kraft dadurch, daß ihr, ſtatt des Nichtthuns des Ariſtoteliſchen

Gottes, ſchon das Geſchäft des einheitlichen Zuſammentreibens der ſubſtanzial und eigenſchaftlich vorhandenen, aber zerſtreuten Atome obliegt: die unterſt-mögliche Tendenz zur Erreichung eines abſoluten Schöpfers!

3) Die den Aggregatzuſtand ändernde Kraft; Thales.

Die Atomiker zerſtückeln und zerſtreuen die Welt in ihre conſtitutiven Partikeln, ſetzen ſie eben ſo mechaniſch wieder zuſammen, und geben ſo dem Begriffe des Entſtehens nur die Realität des Formalen. Thales negirt ſchon die Exiſtenz der empiriſchen Dinge, mit Vorbehalt des alleinigen Waſſers, und vindicirt ſo dem Gedanken der Entſtehung auch in ſtofflicher Hinſicht ein Object. Nur das Waſſer, ſagt er, war urſprünglich vorhanden, und aus dieſem iſt alles übrige realiter entſtanden. Entſprechend genügte aber ſo auch die bloß atomiſtiſche Bewegung der Waſſertheile im Raume nicht mehr zur Production des Nichtſeienden; die Wirkſamkeit des Grundes mußte eine hervorbringende ſein, und ſo wurde, weil das Waſſer zwiſchen Luft und Erde die Mitte hält, die Welt bildende Kraft eine „verdichtende und verdünnende," und dieſe das allerfüllende „göttliche Princip" (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι).

4) Die chemiſch-zerſetzende Kraft; Anaximander.

Warum ſoll aber nicht auch das Waſſer entſtanden ſein? So fragte Anaximander, und antwortete: alles Erfahrbare ſei einmal nicht geweſen, ein völlig unerfahrbares Etwas müſſe als gemeinſame Urſubſtanz des Werdens zu Grunde liegen: ein totales „Ἄπειρον," an dem der Verſtand, ſeiner ganzen empiriſchen Baarſchaft beraubt, nur noch den abſtracten Begriff des ſubſtanzialen Seins ſchlechthin zu denken hat. So mit keiner Erfahrung mehr in Verbindung, genügte auch der Thaletiſche Cauſal-Proceß des Verdichtens und Verdünnens nicht mehr. Um

aus dem Unerfahrbaren in dieſe Welt hereinzukommen, ſtellte ſich die Nothwendigkeit einer gewaltthätig chemiſchen „Ausſcheidung von cauſalen Gegenſätzen" in der Urſubſtanz ein, und damit war eine in das innerſte Weſen des Weltſeins eingreifende Cauſalität gewonnen. Das allwirkende Princip iſt ihm „τὸ Θεῖον."

5) Die phyſiſch-blind ordnende Kraft; Empedokles.

Abſolute Schöpfung und Anordnung des Geſchaffenen ſind die zwei Hauptrückſichten in der griechiſchen Frage; die bisherigen Philoſophen hatten die erſte im Auge, und brachten es bis zu einer inhaltloſen, leeren Weltſubſtanz; mit Empedokles beginnt die zweite, und dieſer deducirt die in der Erfahrung gegebene gute und ſchlechte Ordnung der Dinge aus einer entſprechenden Gegenſätzlichkeit der in der Urſubſtanz aufeinander wirkenden phyſiſchen Kräfte, unter der abſtracten Bezeichnung der „φιλία und des νεῖκος." Jene bedingt das Gute, dieſes das Schlechte; aus dem Conflicte beider entſtand die gemiſchte Welt.

6) Die intelligent und frei ordnende Kraft; Anaxagoras.

Die Empedokleiſche Richtung führt Anaxagoras weiter fort, und er gewann, der erſte, den Glauben an einen — perſönlichen, dualiſtiſchen Gott. Die Naturſubſtanz verfährt in all ihren Productionen weder nach beſtimmten Zwecken, noch auch mit ſelbſtbeſtimmender Freiheit des Willens; die Welt könne aber ohne beides nicht entſtanden ſein: alſo müſſe, ſagt Anaxagoras, zur Hervorbringung der Weltordnung ein jenſeits der Welt ſelbſt hinausliegendes perſönliches Weſen poſtulirt und geglaubt werden. Die Materie habe in chaotiſcher Unordnung gelegen, da ſei der ordnende vernünftige Νοῦς hinzugetreten, unter deſſen Leitung die Weltentſtehung zu Anfang und zu Ende gekommen. So hatte ſich die aufſtre-

bende Vernunft nach harter Anstrengung endlich den Fesseln des empirischen Verstandes entrissen, und ihr eigenes dualistisches Gebiet in Besitz genommen: eine herkulische Arbeit, von der wir, durch christliche Wahrheiten gehoben, sicherlich den Begriff verloren haben! *). —

7) Die beinahe schöpferische Kraft; Plato.

Den Schlußstein zu diesem originellen Gebäude legte ein Philosoph, der mit Recht den Namen des Großen führt. Die vorstehenden beiden Hauptrichtungen seiner Vorgänger faßt Plato in Einheit zusammen, und bringt sie der absoluten Vollendung ungleich näher. Seine Lehre verdient in diesem Puncte auch wirklich unsere Aufmerksamkeit und ist kurz diese.

Nach der Verstandesseite uns wendend, hören wir unsern Philosophen in Klagen ausbrechen über das Geschäft, das Wesen der Materie zu bestimmen **). Doch sei die Untersuchung nicht aufzugeben. Die Materie liege aber als solche da, ohne durch eigne innere Selbstkraft etwas gestalten zu können; sie empfange Kraft und Saft und jegliche Ordnung erst von Außen. Sie sei also für das wahre Sein der Welt eigentlich nur das Gefäß oder Behikel (ἐκμαγεῖον), auf welches sich die entstehende Welt gleichsam herablasse, einsetze und gestalte (διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων), wodurch dann die gewordene Schöpfung zu einem nachbildlichen Reflexe des vorbildlichen Jenseits sich mache. — Schon diese Bestimmungen der Verstandes-Welt setzen unsern Plato über alle

*) Daß der pantheistische Zeitgeist die endliche Gewinnung des Dualismus nicht auch für einen enormen Fortschritt der griechischen Philosophie halten dürfe, ist auffällig genug. Auch Ritter sieht ihn für einen Rückschritt an, Gesch. d. Philos. I. S. 300. Allein wahr ist und bleibt: Die Griechen lehrten nicht, was sie nach einer mitgebrachten fixen Idee lehren wollten; sie lehrten, was sie unter Leitung der bewußtlos drängenden, begründenden Vernunft lehren mußten. Hiernach bestimmen sich die Rück- und Fortschritte von selbst auch.

**) Ich beziehe mich im Wesentlichen auf den Timäus.

Griechen hinaus. Auch Anaxagoras hatte ſich zwar ſchon dualiſtiſch über die Welt des Verſtandes erhoben; aber Plato bringt der erſte das eigentliche reale Sein dieſer Welt aus der dualiſtiſchen Jenſeitigkeit ſeines Gottes herab: eine kräftige Erinnerung an die abſolute Schöpfung! Dieſer aber tritt Plato noch näher.

Der das überweltlich herabkommende reale Weltſein auf eine „ſchwer auszuſprechende und wunderbare Weiſe" aufnehmende alte Weltreſt ſei im Grunde nur das, was man ſo den leeren Raum nenne (*τὸ τῆς χώρας*), und das da allem dem, was entſtehe, einen Sitz unterſtelle (*ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν*), wie wir es ja überhaupt für nothwendig halten, daß alles, was daſei, an einem Orte ſei und einen Raumtheil ausfülle (*καὶ φαμὲν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινα*): und ſo ſei denn auch die alte Materie für ſich wohl nicht da, ſondern frage ſich immer nur, wie die Erſcheinungen des Traumes, mit dem Bilde eines Andern herum (*ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα*), woher es komme, daß ſie ſelbſt auch gewiſſermaßen eine Art von Exiſtenz behaupte, oder ſie ſei ganz und gar nichts (*οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην ἢ μηδὲν τοπαράπαν αὐτὴν εἶναι*). — So hat Plato da, wo er die Frage nach dem Entſtehen verhandelt, dem empiriſchen Verſtande die dreifache Welt ihrem ganzen Umfange nach entzogen, und ihm zur Aufnahme der Dinge, die da noch kommen ſollen (*τῶν εἰσιόντων*), nur noch den „leeren Raum" gelaſſen. Und ſelbſt dieſem ſetzt er noch zu Leibe und geſteht, ſeine vorweltliche Realität werde doch nur durch einen ſinnloſen Act unſerer Intelligenz noch feſtgehalten, durch einen „unächten" oder „Baſtardgedanken" (an dem Verſtand und Vernunft zugleich Antheil nehmen!), und dem ſei nicht beſonders zu trauen (*μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν, λογισμῷ τινι νόθῳ μόγις πιστόν* *)). Dieſe Worte begegnen uns in dem ganzen

*) Vergl. Tim. Locr. de an. mundi, zu Anf. u. Plut. de pl. phil. I. 19.

vorchriſtlichen Alterthume nicht wieder. Es gibt nur Einen Plato.

Und gehen wir nach dieſer völligen Entäußerung aller Verſtandes-Wirklichkeit auf die poſitive Vernunftſeite, ſo iſt das Verhältniß, in dem ſich der überweltliche Gott zeigt, durchaus entſprechend. Im Unterſchiede von dem Gotte des Anaxagoras, der im Acte der Weltbildung ſelbſt wieder als der eine Factor zur Conſtituirung der perſönlichen Menſchenwelt ſubſtanzialiter herabſteigt, bleibt der Platoniſche Gott in völlig dualiſtiſcher Geſchiedenheit der Welt gegenüber, ohne irgendwie conſtitutiv mit in deren Lebensentwickelungen einzugehen. Aber der Platoniſche Gott ſteht auch als ſolcher dem abſolut vollendeten ungleich näher. Denn hat Anaxagoras an ſeinem Νοῦς nur erſt die abſtracteſte Bedeutung eines perſönlichen Weſens, ohne alle Beſtimmung ſeines Seins und Wirkens; ſo führt uns Plato, weil er die dreifache Welt völlig darangegeben, entſprechend in das unmittelbare Bewußtſein ſeines Gottes hinauf, und da gewinnen wir, was wir unten verloren, das ganze große Sein der Dinge in einem idealen κόσμος νοητός. Der Platoniſche Gott hat, ehe die Welt durch ihn entſteht, einen ſelbſtentworfenen Weltplan; dieſen realiſirt er, ſein ſelbſt bewußt und des gewollten Zweckes, mit Freiheit nach außen ſetzend: und vor uns liegt endlich das Werk eines perſönlich handelnden Weſens. Aber auf dem Fuße folgt die Schattenſeite der Lehre.

Fragt Plato nach dem letzten Grunde des Seins, ſo hält er unerſchütterlich an der Realität ſeines Gottes; das wahre Sein kommt ihm dann von Oben, und die Materie ſinkt zum Nichts des leeren Raumes herab. Tritt aber darauf die Rückſicht auf das Wie des Entſtehens ein, ſo drängt ſich der Verſtand in den Vordergrund, der ſinnloſe Raum wird wieder zur chaotiſch ſubſtanzialen Materie, das herabkommende Sein, das eigentlich Weſenhafte an den Dingen (τὰ ὄντα ὄντως), ſchlägt entſprechend

um in bloß prototypiſche Muſterbilder (παραδείγματα), auf welche hinſehend der Welt bildende Gott den alten Stoff nun eben ſo geſtaltet und ordnet, wie es der in der empiriſchen Welt handelnd auftretende Menſch verſucht und durchſetzt *). Der Platoniſche Gott klagt dann, wie die unfügſame Materie ſich ſeinen Bildungen nicht geben wolle, wie ſeine Muſter-Ideen ſich nur verhunzt und entſtellt in ihr reflectiren: gerade wie der originelle Handwerker, der, von der ideal entworfenen Vorſtellung eines Möbels, eines „Schrankes oder Tiſches," begeiſtert und geleitet, über die natürlichen Unvollkommenheiten des Holzes räſonnirt.

Anmerkung. Die bisher entwickelte Anſicht über das Leben der griechiſchen Philoſophie iſt nicht die allgemein herrſchende. Man ſagt, die erſten dieſer Philoſophen ſeien darauf ausgegangen, die Grundſtoffe der Dinge zu ſuchen, die folgenden hätten dieſen grob empiriſchen Standpunct allmählig verlaſſen, und ſo wäre aus der Phyſik eine Metaphyſik geworden **). Dies iſt nicht ſo ganz wahr. Wahr iſt, daß die Griechen ſich anfangs, um die Beſtimmung der cauſalen Urſubſtanz herumdrehen, es iſt dies Factum der Geſchichte; daß ſie aber hierauf urſprünglich ausgegangen, iſt gewiß nicht auch wahr. Es gibt Stürme eben ſowohl in der Geiſter-, als in der Naturwelt, und dann war es dem Thales von Hauſe aus eben ſo wenig um das Waſſer zu thun, als es dem aus dem Hafen Segelnden obliegt, den Schiffbruch in den Wellen zu ſuchen. Es iſt Ein Problem von Thales bis auf Plato herab, und dies iſt ein metaphyſiſches und kein phyſiſches, wenngleich die Phyſis lange der Tummelplatz zu ſeiner Löſung blieb; im innern Selbſtbewußtſein liegt es in ſeiner Unmittelbarkeit gegeben, und da iſt es die Frage der Vernunft nach dem Grunde des

*) Vergl. den Anfang des 10. B. de republ.
**) Vergl. Ritter, Geſch. der ion. Philoſ. S. 5. 165. und die Geſch. I. S. 200.

Seins. Und warum ändert denn die griechische Philoso-phie ihre ursprüngliche Richtung, springt aus der angeb-lichen Physik hinüber in den Dualismus der Gottheit, und wird zur Theologie?! — Das antinomische Verhältniß zwischen Verstand und Vernunft gibt hierauf die einzig triftige Antwort, wie dies durch das jetzt Folgende noch mehr erhellen muß.

8) Der absolute Schöpfer; —?

Wir stehen nun daran, die von den Griechen durch die gesunde Natur unwillkührlich getroffene Richtung der vernünftigen Intelligenz im Helllichte des psychologischen Selbstbewußtseins zur absoluten Vollendung zu führen, und dies kann mit Rücksicht auf das Gesagte nicht mehr eine Sache der Unmöglichkeit sein. Haben nämlich die Vorplatoniker in allmähliger Gradation nur das zu-ständliche Sein der Welt als ein einmal gewordenes zur realen Basis und diesem entsprechend auch ein bloß zu-ständlich productives Causalprincip erreicht, und hat dann Plato zu diesem auch noch die zweite Sphäre der Ver-standes-Wirklichkeit, die der Eigenschaften, in Beschlag genommen und auf der leeren, inhaltlosen Weltsubstanz als entstandene gehalten: so kann diese philosophische Rich-tung der begründenden Vernunft augenfällig nur dadurch zu ihrer absoluten Vollendung gelangen, d. h. nach dem Welt bildenden Gotte der Zustände und der Eigenschaften auch den absoluten Schöpfer der Substanz gewin-nen, daß sie nach dem in dem vorchristlichen Griechen-thume zum Ausgangspuncte genommenen zuständlichen und eigenschaftlichen Sein entsprechend noch das dritte und letzte, die Substanz, in Betracht zieht, und die Vernunft um den zureichenden Grund derselben befragt. Das Pro-blem ist klar genug bezeichnet, das Resultat ist folgendes.

In dem Bestreben, auch die factisch vorliegende, so-beschaffene Natursubstanz aus ihrem letzten causalen Grunde zu begreifen, wird die Vernunft durch den Nexus des sub-

ſtanzialen Naturlebens aus der unmittelbaren Gegenwart in die Vergangenheit geführt. Die gegenwärtig wirklichen Einzeldinge der Natur ſind durch die productive Cauſalität anderer zeitlich früherer, aber ſubſtanzialiter homogener Dinge entſtanden, dieſe in derſelben Weiſe durch abermals frühere .... ins Daſein geſetzt worden, und ſo ins Unabſehbare hinein. Hierbei wirft die Vernunft, die immer nur nach dem Grunde fragt, bald die Frage auf, wie weit ſie denn dieſe Reihen der ſubſtanzialen Naturrevolution zu verfolgen habe, um den allbegründenden Grund in höchſter Inſtanz zu finden? — Und dann verſuche man es ihr einmal in concreto, — denn darauf kommt Alles an! — irgend ein ſpecielles Glied A als den höchſten und letzten Grund aufzufaſſen und feſtzuhalten. Hat nicht dieſes A das tieferliegende B, das B das C .... und ſo bis zu dem gegenwärtigen Z ſubſtanzialiter ſich ſelbſt evolvirend ins Daſein geſetzt, und bilden ſie daher nicht ſämmtlich nur die Eine gemeinſame Naturſubſtanz? Und liegt darin nicht für die begründende Vernunft die auffallendſte Nöthigung, das Daſein des primitiv geſetzten A in gleicher Weiſe wieder durch die Cauſalität eines frühern Gliedes zu begreifen? ... Dieſes in die Naturſubſtanz ſelbſt eingreifende Begründen realer Wirklichkeiten bringt bald zu der Ueberzeugung, der in höchſter Inſtanz allbegründende Grund des ſubſtanzialen Naturſeins müſſe ein ſolcher ſein, der ſelbſt nicht wieder über ſich hinaus an einen zeitlich frühern weiſe, d. h. der ſelbſt nicht wieder entſtanden ſei, ſondern den Grund ſeines Seins in ſich ſelbſt habe. Die Beſtimmung des Durchſichſelbſtbegründetſeins iſt alſo die erſte und Capitalbeſtimmung, unter der die Vernunft, im Hinblick auf das ſubſtanziale Rückſchreiten, den zureichenden Grund der Natur denken muß. Keines der Naturdinge aber, und ſei es auch in ungemeſſener Ferne, iſt ein ſolcher Grund, der nicht wieder über ſich ſelbſt cauſaliter hinausweiſen müſſe. Und dies heißt, wenn man

den Sinn verallgemeinert: die so beschaffene Naturſubſtanz hat den letzten Grund ihres Seins *nicht in ſich ſelbſt*, das iſt die *negative* Antwort. Hat ſie aber den Grund nicht in ſich ſelbſt, ſo muß ſie, da ſie doch einen Grund, woher ſie ſei, hat, dieſen *außer ſich*, als ein über alle Einzeldinge liegendes *dualiſtiſches* Etwas haben, und das iſt das *poſitive* Reſultat. Die Ueberzeugung ferner, daß ein ſo geſtellter, außerweltlicher Grund auch ein *perſönliches*, mit *Intelligenz* und *Freiheit* begabtes Weſen ſei, (zur Setzung eines ſchöpferiſchen opus ad extra), ſchließt ſich an dieſe an.

So greift der griechiſche Beweis in die Wurzel der cauſalen Naturſubſtanz ſelbſt ein, und geht, nachdem er dieſe in ihrer immanenten Lebensentfaltung durchfragt, gleichſam in einen ſubſtanzialen Gang zu einem ſubſtanzial ſchöpferiſchen Gotte hinaus, und dem empiriſchen Verſtande bleibt übrig — ein *baares pures Nichts*. —

Ueber das erſte Concil von Arles. Vom Domcapitular Dr. München.

(Fortſetzung) *).

II. Disciplinar-Beſchlüſſe.

§. 10. Nach Erledigung der Hauptfrage benutzten die aus verſchiedenen Gegenden anweſenden Väter ihre Zuſammenkunft zu Berathungen über noch andere kirchliche Angelegenheiten (§. 8). Sie einigten ſich zu zweiundzwanzig Beſchlüſſen über Disciplinar-Puncte, deren nähere Betrachtung, ſowohl im Allgemeinen, als auch im Beſondern ein mehrſeitiges Intereſſe darbietet.

Geht man dieſen Beſchlüſſen bis auf ihre Quellen und die Veranlaſſungen nach und verfolgt ſie in ihren ferneren Verzweichungen, ſo wird es zuvörderſt recht augenfällig, daß die Kirchenvorſchriften nicht willkührliche Satzungen

*) Siehe das Vorhergehende im 9. Hefte S. 78. u. ff.

der Vorsteher, sondern jedesmal auf die einzelnen und dringenden Anlässe nur der bestimmte Ausdruck des kirchlichen Lebens und aus diesem hervorgenommen sind, und wird man inne, wie sich das Princip der Katholicität durchgreifend geltend macht. Durch alle Verhältnisse, wie sie sich immer modificirten, umkehrten oder neu gestalteten, gingen die christliche Lehre und der christliche Sinn, wie die Lebensnahrung, durch die Glieder gleichsam unbewußt ins Leben über. Daher bestimmten die Disciplinar-Beschlüsse in der Regel gar nichts Neues. Ihr Inhalt war an sich, oder doch in seinen Grundlagen meistens schon vor ihnen vorhanden und als verpflichtend anerkannte, obgleich noch nicht immer in genauer Abgränzung aufgefaßte Norm. Die Ordnung bildete sich in ihren Grundzügen immer von selbst, wie sie sich von selbst verstand. Nur wo Unordnung vorherrschend werden wollte, wo eine bedenklichstörende, dem kirchlichen Geiste und Lebensprincipe widerstreitende und gefährliche Abweichung, sei's aus verkehrter Lehre, oder aus Mißverständniß oder aus bösem Willen, die Aufmerksamkeit auf sich zog, schritt man abwehrend oder durch Verständigung einigend ein. Wo noch nicht erlebte Umstände Schwierigkeiten darboten, ward in so fern etwas Neues beschlossen, als das allgemein Geltende eine speciellere Entwickelung und Anwendung erhielt. Dieses aber wurde ebenfalls nicht nur aus der allgemeinen Lehre geschöpft, sondern auch so bestimmt, wie es das wirkliche Bedürfniß erheischte. Das gab den Kirchenvorschriften, sowohl wo sie prohibitiv und abwehrend, als wo sie organisch und anordnend waren, das ihnen Eigenthümliche, sie von den Erscheinungen unserer Zeit ganz Unterscheidende: die Angemessenheit, bleibende Brauchbarkeit und innere Gediegenheit bei aller Einfachheit. Nicht in allen Ländern nun walteten die nämlichen Umstände ob, auch traten sie nicht in allen zugleich ein; in gleichem Verhältnisse trat auch nicht überall eine specielle Regel gleichmäßig hervor. Das konnte dem Aeußern nach eine Verschiedenheit veranlassen;

bedeutend aber war dieſe nicht, weil ſich die Lehren und Anforderungen der geſammten Kirche gleich waren, daher ſich unter den nämlichen Umſtänden immer gleichartig äußerten; und wenn ſich außerdem eine ſpecielle Regel irgend entwickelt oder obrigkeitlich ausgeſprochen vorfand, ſo ward ſie berückſichtigt und von den betheiligten Biſchöfen auch für andere Länder und ähnliche Umſtände herübergenommen. Das iſt die ganz natürliche Veranlaſſung, daß namentlich Concilien-Beſchlüſſe von Biſchöfen, welche in der Kirchengemeinſchaft ſtanden, bei vorgelegten Fragen zu Grunde gelegt, oder ganz aufgenommen wurden. Die Lehren und der Geiſt der Kirche ſind unwandelbar, ſie bleiben nothwendig immer die nämlichen, und im Wechſel der Zeiten und der Verhältniſſe ändert ſich nur die Aeußerung in der Anwendung. Davon ſind die Stetigkeit, die Feſtigkeit und Conſequenz des Katholicismus und der innere Zuſammenhang der älteſten Kirchenvorſchriften mit der Verfaſſung mit dem Leben der gegenwärtigen Zeit die eben ſo natürliche Folge.

Mehrere der hier in Rede ſtehenden Beſchlüſſe ſind aus dem Concil von Elvin, das man in das Jahr 306 zu ſetzen pflegt, entnommen. Nicht nur Biſchöfe oder Prieſter, als Stellvertreter, deren Vorgänger dieſem beigewohnt hatten, ſondern Einige waren auch ſelbſt wiederum zu Arles anweſend. Die Namen der Anweſenden ſind uns nicht alle aufbehalten (§. 1 n. 2), von Einigen jedoch kann es, was hier hinreichend iſt, gezeigt werden. Dem Concil von Elvina wohnte 1) Liberius, Biſchof von Emerita, bei, und derſelbe unterſchrieb auch dem unſerigen mit ſeinem Diacon Florentius: „Liberius episcopus, Florentius diaconus, de civitate Emerita, provincia Hispania;“ 2) dort war der Prieſter Natalis von Orſuna gegenwärtig, und er unterſchrieb auch hier nebſt dem Diakon Cytherius: „Natalis presbyter, Cytherius diaconus, de civitate Ursolensium;“ 3) dem erſtern unterzeichnete *Valerius*, episcopus Caesar-

augustanus, und hier erſcheinen: *Clementtus* presbyter, *Ruſinus* exorcista, de civitate Caesaraugusta.“ Das macht den Gebrauch von jenen Beſchlüſſen erklärbar, indem wir annehmen dürfen, daß die ſpaniſchen Biſchöfe und ihre Stellvertreter dieſelben bei ſich hatten, wie das gewöhnlich geſchah *). Die Biſchöfe brachten nämlich zu den Verſammlungen ihre Schreiber mit, welche die Berathungen zu Protokoll aufnahmen. Als 451 auf dem Concil von Chalcedo die Verhandlungen der epheſiniſchen Räuber-Synode unterſucht wurden und gefragt ward, wer die vorliegenden Denkſchriften von den Verhandlungen geſchrieben hätte, antwortete Dioscorus: „unusquisque per suos notarios scripsit, mei mea . . . . erant autem et aliorum reverendissimorum episcoporum multi notarii excipientes; sic non est meorum notariorum littera, quia unusquisque proprium habet;“ und als auf den Antrag des Euſebius von Doryläum auch Stephanus von Epheſus hierüber gefragt wurde, gab er die Erklärung ab: „Excipiebant notarii mei, Iulianus, qui nunc est reverendissimus episcopus Lebedi, et Crispinus diaconus, et venerunt notarii reverendissimi episcopi Dioscori, et deleverunt tabulas eorum et digitos eorum paene fregerunt, volentes tollere et thecas eorum.“ Zu dieſen Dienſten wurden Prieſter oder andere Cleriker gewählt, weßhalb ſie denn auch in den Unterſchriften vorkommen.

Aus den nämlichen Gründen ſtehen unſere Canones ihrem Inhalte nach mit den ſpätern Concilien, welche in die dionyſiſche Sammlung aufgenommen und ein weit verbreitetes Recht wurden, von jenem zu Ancyra (314) bis zum chalcedoniſchen (451) einſchließlich, in Verbindung, und kommen darin wiederholt, bald beſchränkt bald erweitert, vor. Sie ſelbſt ſind dieſer Sammlung nicht einverleibt worden; doch aber läßt ſich ihr Zuſammenhang

*) Vergl. codex canon. eccles. afric. zu Anf. bei Hard. tom. 1. pag. 863—866.

in den einzelnen Theilen, und durch dieſe mit dem gemeinen geltenden Kirchenrechte im Corpus I. C., außerdem, daß ſie theilweiſe wörtlich von Gratian aufgenommen ſind, genügend nachweiſen, wobei es denn am angemeſſenſten erſcheint, die dionyſiſche Ueberſetzung zu befolgen.

§. 11. Can. 1. — Das Erſte, worüber ſich die Väter einigten, betraf die Feier des Oſterfeſtes. In dem oben angeführten Schreiben am Sylveſter ſprechen ſie ſich darüber gegen Ende ſo aus: „At primo loco de *vita* nostra atque *utilitate* tractandum fuit, ut, quia unus pro omnibus *mortuus est et resurrexit*, ab omnibus tempus ipsum ita *religiosa mente* observetur, ne divisiones vel dissensiones in tanto obsequio devotionis possint exurgere.“ Der Canon iſt durch c. 26. l. 3 de consecr., wo er mit einiger Abweichung aufgenommen iſt, gemeinſchaftliche Vorſchrift geworden, und lautet ſo: „Primo loco de observatione Paschae dominici, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur, et iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas.“ Das Oſterfeſt ſollte alſo nicht nur um die nämliche Zeit, ſondern auch an dem nämlichen Tage begangen werden, und dieſe Feier war den verſammelten Vätern ein Gegenſtand von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie beherzigten und behandelten ihn von der practiſchen Seite, und in der Bedeutung, die er nicht nur damals gewonnen, ſondern die er auch überhaupt für das chriſtliche Leben hat. Mit der religiöſen Geſinnung, womit dieſes Feſt in dankbarer Erinnerung an den Tod des Herrn für Alle und an ſeine Auferſtehung pflichtmäßig begangen werden müſſe, erkannten ſie es als unvereinbar, daß darüber Uneinigkeit und Spaltung beſtänden; vielmehr müſſe dieſe Feier dadurch für das Leben erſprießlich werden, daß die Gleichförmigkeit bei Allen eine innere Einheit in rein chriſtlicher Ueberzeugung und Geſinnung hervorbrächte und förderte. Eben darin ſprachen ſie die Grundanſicht von dem chriſtlichen Oſterfeſte als der

Feier der glorreichen Auferstehung des Herrn nach dem Erlösungstode aus, und gaben in der damit enge zusammenhängenden christlichen Bildung den Hauptgrund ihrer Entscheidung an. Alle diese Puncte sind sorgfältig und in den verschiedenen Beziehungen, in welche die Sache damals gebracht war, erwogen.

In der Feier des Osterfestes wichen nämlich noch immer einzelne Kirchen von andern, insbesondere die kleinasiatischen (in Phrygien, Lykaonien, Mysien, Lydien, Jonien und einem Theile von Carien) von den übrigen ab. Die Abweichung bestand im Aeußern darin, daß jene immer ein Paschamahl gleichzeitig mit den Juden, an welchem Wochentage der 14. des Monates Nisan auch immer eintraf, hielten, am andern Tage die Erinnerung an das Leiden des Herrn begingen und am dritten Tage das Osterfest feierten; die übrigen aber das Osterfest jedes Mal am ersten Sonntage nach dem 14. Nisan feierten. Auf diese Weise fiel 1) die Feier der Auferstehung des Herrn zwar um die nämliche Zeit, aber nicht auf den nämlichen Tag ein, und bei jenen konnte sie auch auf jeden andern Wochentag einfallen. Das hing von dem wechselnden Eintreffen des Vollmondes nach der ersten Frühlings-Tag- und Nachtgleiche ab. Die Erstern hielten 2) ein Paschamahl, die Andern hingegen nicht; eben dadurch aber unterbrachen jene 3) die großen Fasten vor Ostern, welche die Uebrigen streng hielten; am Tage nach dem Paschamahle ferner begingen jene 4) das Andenken an das Leiden und den Tod des Herrn, welcher Wochentag das auch sein mochte, die Andern aber immer an einem Freitage. Diese Abweichungen waren nun nicht bloß fast jährlich wiederkehrend; sondern sie griffen auch auf das ganze Jahr ein, namentlich in der Berechnung und der Feier der übrigen mit Ostern in Verbindung stehenden Feste und auch der Sonntage, indem sie an Bedeutung als Erinnerung an des Herrn Auferstehung verloren. Und das war, zumal bei dem zarten Gefühle der ersten Chri-

ſten in Allem, was ſowohl die Disciplin und die Erinnerungen an die Hauptbegebenheiten des Chriſtenthums, als was die Lehre betraf, ſchon hinreichend die geſchärfte Aufmerkſamkeit der Mehrzahl auf ſich zu ziehen; es lag aber noch etwas Anderes darin, das wichtiger war, als das im Aeußern Störende und Auffallende, immer mehr an Gewicht gewann, je mehr es ſich entwickelte und je deutlicher es ſich nach und nach hervorthat, und das als die Urſache anzuſehen iſt, daß dieſer Gegenſtand hier wiederum zur amtlichen Verhandlung kam, nachdem er ſchon, ſo viel noch darüber bekannt iſt, dreimal und zwar mit Heftigkeit amtlich verhandelt worden war.

In der aſiatiſchen Anſicht trat unverkennbar die Feier des Paſchamahles an dem geſetzlichen Tage als Hauptpunct, nach welchem ſich das Oſterfeſt und die Vorbereitung zu demſelben durch Faſten wie Nebenſachen richten mußten, hervor und rückte das chriſtliche Moment in der Feier der Auferſtehung des Herrn, welche im Chriſtenthume von ſo hoher Wichtigkeit iſt, in den Hintergrund. Das mochte lange, namentlich in den erſten Zeiten, ohne bemerkbaren Einfluß auf die Reinheit des chriſtlichen Glaubens und der Geſinnung geblieben, vielleicht auch nicht einmal klar zum Bewußtſein gekommen ſein. Man beging jene Tage, wie man es aus dem Judenthume gewöhnt war, jedoch mit andern Beziehungen und in den Erinnerungen an die chriſtlichen Begebenheiten, bis ſich arglos eine Gewohnheit gebildet hatte. Daher konnte Polykarpus (155), ſich ſtützend auf die von Johannes überkommene Sitte, ſein Verhalten rechtfertigen und konnte Anicetus mit ihm Gemeinſchaft halten und in Frieden bleiben*). Allein jenes Feſthalten an dem geſetzlichen Tage

*) Euseb. hist. eccl. lib. 5. c. 24. in s: „ὅτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννε τῦ μαθητῦ τῦ κυρίε ημῶν, καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτρεψεν, ἀεὶ τετηρηκότα· ὅτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν,

und an dem gesetzlichen Mahle, als von Christus beibehalten, lag den jüdischen Vorstellungen zu nahe, es begünstigte die lange und mühsam bekämpfte Verbindung des Christenthums mit dem Judenthume zu sehr und der Uebergang zur Annahme eines dem Christenthume ganz fremden Verpflichtungsgrundes war zu leicht, als daß nicht eine irrige Lehre daraus emporkeimen und sich nicht die Behauptung einer unausweichlichen Nothwendigkeit, das Fest mit den Juden zu begehen, daran ansetzen, wenigstens von Uebelgesinnten dahin verkehrt werden sollte. Und damit kam die Sache vom Gebiete der Disciplin ab und ward dogmatisch; daraus ist erklärbar, warum um das Jahr 168 von den asiatischen Bischöfen zu Laodicea in Phrygien, wo doch Sagaris, Bischof von Laodicea, für jene Ansicht stand, so heftig bekämpft wurde *). Das Unpassende in dem Gebrauche ward zwar 167, wo nach dem julianischen Kalender der Vollmond Freitags den 21. März einfiel, daher das Andenken an das Leiden und den Tod des Herrn Samstags und Sonntags jenes an die Ruhe des Herrn im Grabe begangen werden mußte, recht auffallend und fühlbar; allein aus dem Verfolge des Streites geht hervor, daß hier schon aus der judaizirenden Ansicht eine strenge Verpflichtung behauptet wurde und den größten Anstoß gab. Denn fünf und zwanzig Jahre später (193) behaupteten die asiatischen Bischöfe unumwunden: es sei durchaus unerläßlich, das Paschafest mit den Juden zu feiern (*ὡς δέον ἐκπαντός*) **). Diese jüdische Richtung, welche die Sitte genommen hatte, war zu bedenklich, als daß sie nicht denjenigen, welche

---

λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτῆ πρεσβυτέρων ὠφείλειν κατέχειν, καὶ τέτων ἕως ἐχόντων, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς . . . καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν.“

*) Ibid. lib. 4. c. 26: *„ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τῆ πάσχα.“*

**) Ibid. lib. 5. c. 23.

nicht, wie die Asiaten, von Jugend auf daran gewöhnt und damit vertraut waren, hätte anstößig sein sollen, sie konnte sich nur auf Kosten der rein christlichen Ueberzeugung und Bildung geltend machen und waren die Vorsteher aller übrigen Kirchen um so mehr aufgefordert, sie zu bekämpfen, je mehr sie sich geltend zu machen bestrebte. Wäre der Gebrauch immer so harmlos und als apostolische Ueberlieferung, wie von Polykarpus, und vom rein christlichen Standpuncte aus betrachtet und behauptet worden: er würde vielleicht noch fortbestehen, wie andere Abweichungen in der äußern Kirchenordnung, die nur der verschiedene Ausdruck der nämlichen religiösen Ueberzeugung sind. Was aber berechtiget nun zu Aeußerungen, wie jene von Dr. Fr. W. Rettberg *): „Angriffsweise verfuhr nur der Occident, während die Asiaten sich begnügten, ihre Ansicht irgendwie gegen jene Angriffe zu vertheidigen.“? Die asiatischen Bischöfe hatten sich ja selbst schon zu Laodicea gegenseitig angegriffen, und die Art, in welcher sie ihre Ansicht aufstellten und ihren Gebrauch als unerläßlich nothwendig ausgaben, ist doch nicht vertheidigend, sondern aufdringend. Und woher wissen wir ferner, daß die Anhänger dieser Ansicht sich lediglich auf das Herkommen beriefen, auch sich auf ihre Kirche beschränkten und nicht anderwärts Unruhen stifteten, wie weit ihre Verirrung und ihre Zudringlichkeit in der Hitze des Kampfes gingen? Die Aufregung in allen Kirchen zur Zeit Viktors deutet sattsam darauf hin, daß sich der Gährungsstoff nicht bloß in den asiatischen Kirchen vorfand. Hätte er sich nicht schon in andern Gegenden vorgefunden, so würde Viktors Aufforderung, den Gegenstand in Synoden zu berathen, nicht den Anklang gefunden haben. Solche Umtriebe, Irrungen zu stiften und die judaizirende Ansicht zu verbreiten, hatte Viktor

*) Zeitschr. für die histor. Theol. Leipz. 1832. 2. Bd. 2. St. LV. S. 91—127.

in Rom erlebt. Unter ſeinem Vorgänger Eleutherius begünſtigte Blaſtus heimlich den Judaismus und lehrte rein jüdiſch, man müßte das Paſcha mit den Juden halten: „Est praeterea,“ erzählt Tertullian *), „his omnibus Blastus accedens, qui *latenter iudaismum vult introducere.* Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, *nisi secundum legem Moysi XIV. mensis.* Quis autem nesciat, quoniam *evangelica gratia evacuatur*, si *ad legem Christum redigit?*“ Die Entgegnung des Irenäus, der ſich zwar für den occidentaliſchen Gebrauch entſchied, obgleich er als Zögling von Polykarpus unter dem aſiatiſchen auferzogen und damit vertraut geworden war, die Strenge Viktors aber, der, auf die empfindelnde und ausweichende Antwort des Polykrates zu Laodicea im Namen der aſiatiſchen Biſchöfe, mit Aufkündigung der Kirchengemeinſchaft drohete, mit noch andern Biſchöfen mißbilligte, iſt zu einſeitig, indem ſie in der Sache nur das Herkommen und eine Abweichung in der äußern Disciplin, wie auch bei Haltung der Faſten vorkam, auffaßte und den dogmatiſchen Hintergrund nicht berührte. Um ſo tadelnswerther erſcheint der herbe Ton, indem ſie ſich laut gibt **). Viktor hat ganz nach Pflicht gehandelt, daß er dem Irrthume mit allem Nachdrucke entgegen trat; und ſobald ſich die übrigen Kirchen in dem Irrthume beharrlich zeigten, mußte es mit der Drohung Ernſt werden. Das überſah Dr. Neander bei der ſo ſchielenden, als befangenen Aeußerung ***): „Der

*) De praescript. haeret. 53.

**) Euseb. l. c. lib. 5. c. 24.

***) Allg. Geſch. der chriſtl. Rel. 1. Bd. 2. Abthl. S. 523. Dr. Rettberg tritt am a. O. des Meiſters Fußſtapfen breiter, meint S. 123., der Kampf ſei nicht um ein Dogma geführt worden, und ſpricht S. 119 jünger und kecker: „Gegen dieſe Mäßigung und Milde (des Polykrates) ſticht nun Viktors von Rom Uebermuth bedeutend ab; er gibt das erſte Beiſpiel ächt römiſcher Arroganz, womit er den von ſeinen Vorgängern beibehaltenen Frieden brach und den Aſiaten die Kirchengemeinſchaft aufkündigte.“ — Solche Ungebührlichkeiten ſollen die Reſultate wiſſenſchaftlicher Forſchungen und der Wahrheitsliebe ſein?!

römiſche Biſchof, beſeelt von dem hierarchiſchen Geiſte, den wir damals ſchon in der römiſchen Kirche bemerkten, kündigte den klein-aſiatiſchen Gemeinden wegen dieſes unbedeutenden Streitpunctes die Kirchengemeinſchaft auf; aber dies unchriſtliche Verfahren mußte bei dem damals noch vorhandenen evangeliſchen Geiſte nachdrücklichen Widerſpruch finden." Hätte Viktor nicht ſo kräftig verfahren, ſo würde ihn mit Recht ein Vorwurf treffen; in Gallien, in Achaia, im Pontus, in Paläſtina, in Aegypten und andern Provinzen würde die rein chriſtliche Anſicht nicht ſo beſtimmt und ſcharf aufgefaßt worden ſein *) und vielleicht bis jetzt noch würde ſie vom Judaismus getrübt werden.

Auf dem allgemeinen Concil zu Nicäa wurde die Frage in gleicher Weiſe entſchieden **); dennoch aber war ſie im Leben noch nicht ganz beigelegt. In Meſopotamien bildete der Prieſter Audäus eine Partei, welcher ſich auch Biſchöfe anſchloſſen. Sie machte der Kirche unter Anderm auch den Vorwurf: ſie feiere das Paſcha nicht mit den Juden aus Gefälligkeit gegen Conſtantin, wegen deſſen Geburtstages; man habe der Väter Sitte in Betreff der Paſchafeier verlaſſen, und den Tag umgewandelt in einen Dienſt des Kaiſers ***).

Hierin iſt die Veranlaſſung zu ſuchen, daß die Vorſchrift auf dem Concil zu Antiochia (341) wiederholt und mit Beſtimmung ſtrenger Strafen geſchärft wurde. Den Laien, welche die Vorſchrift des Nycäniſchen Concils übertreten und hartnäckig dabei beharren, wird die Verſtoßung

*) Euseb. l. c. lib. 5. c. 23: „πάντες τὲ μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυπῶντο · ὡς ἂν μὴ δ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτέλοιτο τῷ κυρίῳ μυστηριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις."

**) Sozom. lib. 1. cap. 21. in s. Euseb. vita Constant. lib. 3. c. 19. Conc. Antioch. a. 341. can. 1. pr.

***) Epiphan. haeres. 70.

aus der Kirche angedroht; Biſchöfe, Prieſter oder Diaconen aber werden als der Kirche fremd erklärt, und ſollen als ſolche ihres Amtes entſetzt werden, ſo wie Alle, welche mit ihnen Gemeinſchaft halten*). Dieſes iſt die ſprechendſte Rechtfertigung des Benehmens des Papſtes Victor.

Um der Verwirrung, welche aus der unrichtigen Berechnung der Zeit, wann das Oſterfeſt einfalle, entſtehen konnte, vorzubeugen, kündigte ſchon früher der angeſehenſte Biſchof einer Provinz den übrigen das Oſterfeſt frühzeitig durch ein Feſtſchreiben an. Um das Jahr 254 erließ der h. Dionyſius, Biſchof von Alexandrien, in ſeiner Verbannung einen ſolchen Feſtbrief**). Nach unſerm Canon war es ſchon allgemeine Sitte, daß die Ankündigung des Oſterfeſtes an alle katholiſche Biſchöfe von dem Biſchofe zu Rom ausging. Allein die Zeitberechnung war damals weniger bekannt; die Aegyptier waren darin mehr bewandert. Daher erhielt zu Nicäa der Alexandriniſche Biſchof den Auftrag, jährlich dem Biſchofe zu Rom die Anzeige zu machen, wann das Oſterfeſt einfalle, damit dieſer dann die übrigen Biſchöfe davon in Kenntniß ſetzen könnte***). Leo I. († 461) meldet hierüber epist. 64 (alias 94) ad Marcianum Augustum: „Paschale etenim festum, quo sacramentum salutis humanae maxime continetur, quamvis in primo semper mense celebrandum sit, ita tamen est lunaris cursus conditione mutabile, ut plerumque sacratissimae diei ambigua occurrat electio, et ex hoc fiat plerumque, quod non licet, ut non simul omnis ecclesia, quod non nisi unum esse oportet, observat. Studuerunt itaque sancti patres occasionem huius erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes, quoniam apud Aegyptios huius supputationis

*) Conc. Antioch. can. 1. Den letzten Theil dieſer Beſtimmung gibt der can. 7. apost. im Auszuge.

**) Vgl. Euseb. hist. eccles. lib. 7. cap. 19.

***) Cyrill. Alex. proleg. paschal. an. 437. Binterim's Denkwürdigkeiten 5. Bd. 1. Thl. S. 235.

antiquitus tradita esse videbatur peritia, per quam, qui annis singulis dies praedictae solemnitatis eveniret, sedi Apostolicae indicaretur, cuius scriptis ad longinquiores ecclesias iudicium generale percurreret.“ Mit jener Einrichtung ſteht auch der can. 1. concil. Carthag. v. J. 397: „Placuit ergo in principio propter errorem, qui saepe solet oboriri, ut omnes Africae provinciae episcopi observationem paschalem ab ecclesia Carthaginiensi curent accipere,“ in Verbindung, wodurch die Mittheilung für Afrika vereinfacht wurde. Seit die Kenntniß der Zeitberechnung verbreiteter iſt, hören jene Ausſchreiben auf; jetzt zeigen die Directorien das Einfallen des Oſterfeſtes an, und ſind die Erlaſſe der Faſten-Verordnungen noch ein Ueberbleibſel jener Einrichtung.

§. 12. Der can. 2: „De his, qui in quibuscunque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent,“ ſpricht von den Subdiaconen, Oſtiariern und andern Kirchendienern der niedern Ordnung, welche damals ſämmtlich unter ministri verſtanden wurden *).

Eine ähnliche Vorſchrift enthält der can. 21 hinſichtlich der Prieſter und Diaconen: „De presbyteris aut diaconibus qui solent dimittere loca sua, in quibus ordinati sunt, et ad alia loca se transferunt, placuit ut eis locis ministrent, quibus praefixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur.“

Beide Canones können nur von den an verſchiedenen Kirchen derſelben Diöceſe angeſtellten Geiſtlichen verſtanden werden, und enthalten nichts Neues. Je mehr ſich das Chriſtenthum verbreitete, deſto mehr ſtieg, insbeſondere ſeit die Kirche Ruhe und den Staatsſchutz genoß, das Bedürfniß mehrerer Kirchen, und zwar nicht bloß und zunächſt in der Hauptſtadt der Diöceſe, ſondern auch

*) Vgl. Binterim's Denkw. 1. Bd. 1. Thl. S. 258—325.

außer derſelben in andern Städten und auf dem Lande. Wie an der biſchöflichen und Hauptkirche, ſo wurden auch an den übrigen Prieſter, Diaconen und andere Kirchendiener von dem Biſchofe nach dem jedesmaligen Bedürfniſſe einer jeden beſtellt, und blieben in ihren Verrichtungen von den Weiſungen deſſelben abhängig. So ſpricht das Concil von Elvina (306) can. 77 von Diaconen, welche in gewiſſen Bezirken den Gläubigen vorſtanden, und innerhalb der Schranken des ihnen ertheilten Auftrages die kirchlichen Handlungen verrichteten: „Si quis diaconus *regens plebem*, sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.“ Die Unterabtheilung der Diöceſe in kleinere Bezirke, in welcher die Verrichtungen, die verfaſſungsmäßig in den Befugniſſen eines Diacons einbegriffen ſind, als zur Abhülfe des Bedürfniſſes ausreichend erkannt wurden, zeigt ſich hier als ſchon beſtehend. Es gab um ſo mehr auch ſolcher Abtheilungen, denen ein Presbyter, welchem außer den Befugniſſen eines Diacons auch noch eigene, mit der Weihe übertragene zuſtanden. Der 13. can. des Concils von Neocäſarea v. J. 314 ſetzt das Beſtehen von Prieſtern auf dem Lande voraus, da er ihre Befugniſſe beſchränkt und angibt, unter welchen Umſtänden ſie in der Stadt den Dienſt verrichten können: „Presbyteri *ruris*, in ecclesia civitatis, episcopo praesente vel presbyteris ipsius urbis, *offerre non possunt*, nec panem sacrificatum dare calicemque porrigere. Si vero absentes hi fuerint, et ad dandam orationem vocentur, soli dare debebunt.“ (C. 12. d. 95.) Auf dem Concil von Carthago vom J. 397 ſprach Aurelius can. 45: „Sermonem meum admittite fratres. Contingit nonnunquam, ut postulentur ab ecclesiis, *quae praepositis* egent, vel episcopis vel *presbyteris*, et tamen memor statutorum id sequor, ut conveniam episcopum eius atque ei inculcem, quod eius clericus a qualibet ecclesia

postuletur. Sed forte in hodierno non reluctati sunt, et ne quando contingat, ut reluctentur, cum fuerint a me in hac causa postulati, quem scitis multarum ecclesiarum et ordinandorum causam sustinere.“ Hier erſcheint die Einrichtung, daß in einer Diöceſe Prieſter Vorſteher von einzelnen, beſondern Kirchen waren, als hergebracht, und ſo mit der beſtehenden Verfaſſung zuſammenhängend, wie die, daß Biſchöfe die Diöceſen verwalteten *). Ob und wie viele andere niedere Kirchendiener außerdem noch angeſtellt wurden, mußte ſich nach dem Bedürfniſſe und nach den vorhandenen Mitteln richten **). Der can. 36 des nämlichen Concils (c. 4. D. 95. c. 123. D. 4 de cons.) gibt darüber einigen Aufſchluß: „Presbyteri, qui per dioeceses *ecclesias regunt*, non a quibuslibet episcopis, sed a suis, nec per *iuniorem clericum*, sed omni anno aut per seipsos, aut per illum, qui sacramentarium tenet, ante paschae solemnitatem chrisma petant.“ Hier haben wir außer dem Prieſter an einer Landkirche noch jüngere Geiſtliche, und, oder doch wenigſtens noch einen Sacriſtan, gerade ſo, wie an unſern Pfarrkirchen auf dem Lande.

Daß und wie dieſe Geiſtlichen an den verſchiedenen Kirchen nur im Auftrage des Biſchofes handelten, iſt bekannt, nur iſt dieſes nicht ſo zu denken, als wäre der Auftrag immer oder in der Regel für jede einzelne Handlung ertheilt worden; ſondern es geſchah mit der Beſtellung zu einem Amte als Prieſter, oder als Diacon u. ſ. w. ſelbſt. Jede dieſer Berufungen trug in ſich einen beſtimmten Inbegriff von Befugniſſen und Obliegenheiten, ſowohl

*) Vgl. c. 8. D. 71. a. 392. S. August. in serm. ad populum: Hortamur christianitatem vestram iuxta sacrorum canonum instituta, ut in ecclesiis a vobis fundatis aliunde veniens presbyter non suscipiatur, nisi a vestrae fuerit ecclesiae consecratus episcopo, aut ab eo per commendatitias literas suscipiatur.

**) Vgl. c. 11. D. 63. a. 498. c. 1. D. 55. a. 494.

was die innere ſacramentaliſche Befähigung, wo ein Sacrament ertheilt wurde, als was die äußere Ausübung angeht. Denn die Beſtellung ſchloß zwei Handlungen in ſich ein, die erſt ſpäter, ſeit die abſoluten Weihen vorkamen, mehr als getrennt hervortraten: die Weihe (ordinatio, χειροτονία, als Aufnahme in den geiſtlichen Stand, und χειροθεσία, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, manuum impositio, als Ertheilung des Sacramentes), und die Uebertragung des Amtes mit den amtlichen Rechten und Pflichten.

Zur bleibenden Nachweiſe von den geſchehenen Beförderungen und zur Aufrechthaltung der Ordnung mußten die ſo angeſtellten Geiſtlichen in ein Verzeichniß eingetragen werden, das Canon hieß. Im Concil von Nicäa werden die Cleriker wiederholt in can. 16, 17 und 19, und in letzterm auch die Diaconiſſen ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι (canoni inscripti, adnumerati) genannt. Das Concil von Antiochia (341) ordnet an, daß, wer von ſeinem Biſchofe excommunicirt worden iſt, von einem andern nicht in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden darf, und dehnt dies can. 6 auf die Laien und auf alle Geiſtliche mit den Worten aus: ὁ αὐτὸς δὲ ὅρος ἐπὶ λαϊκῶν καὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ πάντων τῶν ἐν τῷ κανόνι. Das Concil von Chalcedo (451) verbietet durch can. 10*): „Clericum in duarum ecclesiis civitatum eodem tempore *conscribi* non oportet.“ Dieſe Concilienſchlüſſe ſetzen die Einrichtung als in der Kirche allgemein voraus; es finden ſich aber auch noch aus verſchiedenen Gegenden Nachrichten darüber. So aus Afrika. Der h. Auguſtinus hatte das gemeinſchaftliche Zuſammenleben ſeiner Geiſtlichen eingeführt, jedoch Jedem frei geſtellt, auch für ſich zu leben; wer aber in die Gemeinſchaft eingetreten war, durfte unter Verluſt der Verſtoßung aus dem geiſtlichen Stande nichts mehr

*) c. 2. C. 21. Q. 1.

für ſich als eigen behalten. Er ſagt (423)*): „Quomodo ergo quicunque voluisset extra manere et de suo vivere, non tollerem ei clericatum, ita modo, quia placuit illis, Deo propitio, socialis haec vita, quisquis cum hypocrisi vixerit, quisquis inventus fuerit habens proprium, non illi permitto, ut inde faciat testamentum, sed *delebo eum de tabula clericorum.*“ In Frankreich geſtattete das Concil von Agde (506) im 2. cap., daß ausgeſtoßene Geiſtliche nach erfolgter Beſſerung wieder aufgenommen werden durften**): „ita, ut cum eos poenitentia correxerit, *rescripti in matricula* gradum suum dignitatemque recipiant.“

Das Eintragen in den Canon ſetzte die Weihe und die Einweihung in ein Kirchenamt, ſomit die Aufnahme in den geiſtlichen Stand und die Uebernahme aller dem Stande nach den Canones eigenthümlichen Pflichten überhaupt, und jener zu dem genau geregelten Kirchendienſte und den ſpeciellen Amtsverrichtungen insbeſondere, mit Ausſchließung aller weltlichen Geſchäfte, voraus. Wer demnach in den Canon eingetragen war, gehörte dem geiſtlichen Stande und einem kirchlichen Amte ausſchließlich an, und war zu einer eigenthümlichen, durch die betreffenden Kirchenvorſchriften näher beſtimmten Lebensweiſe verpflichtet, *sub regula degebat*, wie von ihm Gregor I. (599) ſagt, im Gegenſatze von vir saecularis***), der nur den allgemeinen Chriſtenpflichten unterworfen iſt und ſich weltlichen Geſchäften widmet. Von den Clerikern der niedern Weihen bis zu den Subdiaconen einſchließlich ſagt er†): „Si qui vero sunt clerici extra sacras ordines constituti, qui se continere non possunt, sortiri uxores debent et stipendia sua exterius accipere, quia et de iisdem patribus, de quibus praefati sumus,

*) c. 10. C. 12. Q. 1.
**) c. 21. D. 56.
***) c. 5. D. 89.
†) c. 8. D. 32. a. 603.

novimus scriptum, quod dividebatur singulis, prout cuique opus erat. De eorum ergo stipendio cogitandum atque providendum est, et *sub ecclesiastica regula sunt tenendi*, ut bonis moribus vivant et canendis psalmis invigilent et ab omnibus illicitis cor et linguam et corpus Deo auctore conservent," und gibt zugleich an, worin die Lebensweiſe sub ecclesiastica regula ſolcher verheiratheten Cleriker beſteht.

Das mit der Weihe erhaltene Amt und die Kirche, an welche es verliehen war, ſei es in die Hauptkirche, oder in eine andere in der Hauptſtadt oder auf dem Lande, mußten ebenfalls in dem Canon angegeben ſein, weil ſonſt Ungewißheit und Verwirrung nicht leicht hätten vermieden werden können. Als die abſoluten Weihen ohne ein beſtimmtes Kirchenamt häufig zu werden anfingen, ſchrieb das Concil von Chalcedon (451), um ihnen Einhalt zu thun, can. 6.*) vor, daß bei der Weihe die Kirche in der Stadt oder auf dem Lande öffentlich und ganz ſpeciell ausgerufen werden mußte, für welche der Geiſtliche geweiht werden ſollte: *εἰ μὴ ἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως, ἢ κώμης, ἢ μαρτυρίῳ ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο*, weßhalb es keinen Geiſtlichen mehr geben konnte, der nicht an einer beſtimmten Kirche angeſtellt und ihr zugeſchrieben war (adscriptus). Seit dieſer Vorſchrift rief der Archidiacon vor der Weihe den zu Weihenden mit Beifügung der Kirche, an welcher er ein Amt erhielt, öffentlich ſo auf: „De *titulo* Stephani eligimus Petrum ad lectorem *ad eundem titulum*"**) wie denn auch noch jetzt der Archidiacon vor der Weihe der Subdiaconen ausruft: „accedant, qui ordinandi sunt subdiaconi" und darnach der Notarius jeden namentlich aufruft und beifügt: „N. ad titulum ecclesiae N. ***)." Hier iſt der beiſpielsweiſe geſetzte titulus St. Stephani offenbar die Kirche, an wel-

*) c. 1. D. 70.
**) Ibid. Carr. Rom.
***) Pontif. rom.

cher der dort schon angestellte Cleriker zum Lector bestellt werden soll. So ist auch in c. 2. D. 56.*) in der Stelle: Felix papa **) filius Felicis *de titulo Fasciolae*," der titulus Fasciolae nur die Benennung der Kirche, an welcher Felix als Priester bestellt war. Die Kirchen erhielten ihre Benennung, auch ihre Inschriften oder Zeichen von den Heiligen, zu deren Andenken sie errichtet waren, oder von den Stiftern, welche sie erbaut und dotirt hatten***). Dieser Titel also mußte ebenfalls in dem Canon vermerkt stehen.

Mit dem Amte und mit dem Eintragen in den Canon wurden aber nicht bloß Pflichten sondern auch Rechte übertragen und darunter namentlich der Anspruch auf den Lebens-Unterhalt, da, wer sich dem Kirchendienste gewidmet hatte, diesem ausschließlich leben mußte und sich keinem weltlichen Geschäfte mehr widmen durfte. Diese Einrichtung hatte der Herr selbst getroffen. Sowohl den siebenzig Jüngern, als den zwölf Aposteln trug er, als er sie zur Verkündigung des Evangeliums aussandte, auf, sich keinen Nahrungsgeschäften zu unterziehen, weil der Arbeiter seiner Nahrung und seines Lohnes werth sei †). Im Sinne dieser Anordnung sagte denn auch der h. Paulus ††): „Wisset ihr nicht, daß die, welche im Heiligthume Dienst thun, von dem essen, was des Heiligthums ist; und daß die, welche dem Altare dienen, vom Altare ihren Theil empfangen? So hat auch der Herr verordnet, daß die das Evangelium predigen, vom Evangelium leben sollen;" und an einer andern Stelle †††): „Niemand, wer ein Kriegsmann Gottes ist, verwickelt sich in Nahrungsgewerbe, auf daß er Dem gefalle, Dem er sich verpflichtet

*) Ex lib. pontif.
**) Felix III. a. 467. Vgl. Car. lib. Berardi Grat. Can. p. II. tom. 1. pag. 183.
***) Domen. Magri Maltese.
†) Luk. 10, 7, 8. Matth. 10, 1—12.
††) 1. Cor. 9, 13, 14.
†††) 2. Tim. 2, 4.

hat.“ Damit war es den Gläubigen zur Pflicht gemacht, für den Unterhalt der Kirchendiener zu ſorgen, wie der h. Paulus die Galater*) anwies: „Wer Unterricht in der Lehre empfängt, der ſei mildthätig in Allem gegen den, der ihm Unterricht ertheilt.“ Dieſe Einrichtung hatte Aehnlichkeit mit jener im alten Bunde, wo der Stamm Levi auf die Zehnten und Opfer angewieſen war, was der h. Hieronymus (392) in den Worten andeutet**): „Si autem ego pars Domini sum et famulus haereditatis eius, nec accipio partem inter ceteras tribus, sed quasi Levita et sacerdos vivo de decimis et altari serviens, altaris oblatione sustentor, habens victum et vestitum, his contentus ero et nudam crucem nudus sequar.“ Im alten Bunde jedoch war die Entrichtung des Unterhaltes Geſetzes- und Zwangspflicht, hier aber iſt ſie bloß Religionspflicht, aus der religiöſen Ueberzeugung hervorgehend und freiwillig. Daher heißen dieſe freiwilligen Beiträge Opfer, als zur Verwirklichung einer höhern religiöſen Idee dargebrachte Gaben, und was die Kirchendiener von ihrem Amte beziehen, wird Geſchenk (sportula) und werden ſie ſelbſt auch ſolche genannt, die von Geſchenken leben. „Hi, qui in ecclesia Domini, ſagt der h. Cyprian (249)***), ad ordinationem clericam promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore *sportulantium* fratrum tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die et nocte caelestibus rebus et spiritualibus serviant.“ In der oben angeführten Stelle des h. Gregor I. wird es auch Sold, Unterhalt, stipendium genannt, welche Benennung oft vorkommt. So ſagt der h. Auguſtinus†): „Non redditur *sustentatio* a populo quasi

*) Gal. 6, 6.
**) c. 5. C. 12. Q. 1.
***) c. 6. C. 21. Q. 3.
†) Lib. de pastorib. et avib. cap. 2.

merces illis, qui sibi in caritate serviunt, sed tanquam *stipendium*, quo, ut possint laborare, pascantur.“ So hießen auch die Antheile, welche Arme und Wittwen von den Kirchen erhielten*). Dieſe Geſchenke und Opfer wurden reichlich gebracht und nicht bloß beim Gottesdienſte und in einzelnen kleinen Gaben, ſondern auch als beträchtliche Schenkungen, ſo daß allmählig das meiſte Kirchenvermögen in liegenden Gründen beſtand. Was dieſes Kirchenvermögen eintrug und was an einzelnen Gaben einging, wurde in beſtimmte Theile, in einem Lande in vier, in einem andern in drei getheilt, deren einen der Biſchof, den anderen die Geiſtlichen zuſammen, den dritten die Armen erhielten, und wo geviertelt wurde, fiel ein Theil zur Unterhaltung der Kirchengebäude der Kirchen-Fabrik an. Wie nun im gewöhnlichen Leben ein unbewegliches Gut die Benennung, oder auch die Inſchrift (titulus) von dem Eigenthümer erhielt**), ſo wurde natürlich auch das Kirchengut nach der Kirche, der es angehörte, genannt. So verbietet das Concil von Carthago vom Jahre 419 can. ult.: „Similiter placuit, ut presbyteri praeter suorum episcoporum sententiam non vendant rem ecclesiae, in qua consecrantur, quemadmodum neque episcopis licet, praedia ecclesiae vendere insciente synodo vel propriis presbyteris. Ergo nisi adsit necessitas, neque episcopo liceat abuti re aliqua *ex titulo* ecclesiasticae matricis.“ (*καταχρήσασθαι ἐκ τοῦ τίτλου τῆς ἐκκλησιαστικῆς μάτριχος*)***). Hier ſind es offenbar die unbeweglichen Güter, welche den Dotal-Fonds der Mutterkirche ausmachen und Titel genannt werden. Leo nennt ſie (494)

*) c. 34. D. 81. a. 397. conc. Carthag. can. 103: Viduae, quae stipendio ecclesiae sustentantur, tam assiduae in Dei opere esse debent, ut et meritis et orationibus suis ecclesiam adiuvent.

**) c. un. C. de his qui potentior. (2. 15); c. 1. 2. C. ut nemo privat. (2. 16); c. 1. 2. C. ut nemini liceat (2. 17.). Nov. 164. Nov. 28. cap. 5.

***) c. 50. 51. C. 12. Q. 2. Carr. Rom.

patrimonium *). Von dieſem Fonds theilten die Biſchöfe auch den Geiſtlichen Antheile zur Benutzung zu, und nach und nach wurden außer der Hauptkirche alle übrigen, ſo wie einzelne Kirchenämter, an denſelben dotirt, ſo daß nicht nur jedem Titel als Kirche, ſondern auch als beſonderes Kirchenamt ein Titel als Dotal-Fonds entſprach, und mit dem Kirchenamte zugleich das dazu gehörige Kirchengut bezeichnet war. Die Benutzung dieſes Titels, oder jedes Falles der Lebensunterhalt aus dem Titel und den Einkünften der Hauptkirche war mit dem Eintragen in den Canon als Recht begründet.

Wie nun das Eintragen in den Canon den Erwerb des Standes und des Kirchenamtes und aller damit verbundenen Rechte und Vortheile vorausſetzte, ſo ſetzte das Streichen aus demſelben den vergänglichen Verluſt des Standes und was damit übertragen war, voraus. So iſt das *deiiciatur a clero et alienus existat a regula* (*καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται*) des 17. can. des Concils von Nicäa gleichbedeutend mit dem *deponatur* unſers 21. Canons und mit dem *a ministerio modis omnibus removeatur* (*παντελῶς αὐτὸν καθαιρεῖσθαι τῆς λειτουργίας*) des 3. Canons des Concils von Antiochia. Wer in dem Canon ausgeſtrichen war, war nicht bloß ſeines Amtes und aller damit verbundenen Rechte und Vortheile verluſtig (deponirt), ſondern wurde auch nicht mehr zum Clerus gerechnet, war degradirt; eben ſo war, ſo lange die Weihe nur mit dem Amte ertheilt wurde, die Entſetzung (depositio) zugleich eine Ausſtoßung aus dem Clerus (degradatio). Erſt ſpäter, als es Geiſtliche mit und andere ohne Kirchenamt gab, konnte ſich der Unterſchied zwiſchen Entſetzung und Ausſtoßung herausſtellen.

Dieſe ganze Einrichtung brachte es mit ſich, daß kein Cleriker eigenmächtig ſeine Kirche verlaſſen und an eine

*) c. 25. C. 12. Q. 2.

andere übergehen durfte. Die unausweichliche Folge des willkührlichen Wechsels war Verwirrung und widerstritt der Natur der Bestellung zu einem Kirchenamte. Denn durch die Weihe und Anstellung an einer bestimmten Kirche war der Cleriker damit durch eine specielle Berufs- und Amtspflicht und durch den in Folge der verfassungsmäßigen Unterordnung schuldigen Gehorsam verbunden. So war diese Willkühr Verletzung des Berufes und der Verfassung, die um so weniger aufkommen durfte, als sie noch andere Uebel im Gefolge hatte. Denn je mehr darauf gehalten wurde, daß an einer Kirche die Cleriker nur nach dem Bedürfnisse bestellt wurden, desto eher konnte an ihr Verlegenheit entstehen und desto weniger konnten Zucht und Ordnung gehandhabt werden. War das Uebel einmal eingerissen, so mußte der Bischof Manches übersehen, um nicht endlich ohne Hülfe allein zu stehen. Der Strafbare unterzog sich der Zucht nicht; er konnte trotzen und an einer andern Kirche in Dienst treten. So war der Zusammenhalt des Ganzen durch kirchlichen Gehorsam aufgelöset und damit hatten Unsittlichkeit und Irrglaube freieres Spiel. Durch andere verwerfliche Absichten konnte die Willkühr noch strafbarer werden. Durch die heilige Schrift und die Ueberlieferung war die Ordnung hinreichend vorgezeichnet, und es bedurfte zur Abwehr der Unordnung nur der Feststellung und gemeinschaftlichen Anwendung eines geeigneten Mittels in einem durch eine Strafbestimmung geschärften Verbote.

Das Concil von Nicäa (325) erneuerte das Verbot mit Ausdehnung auf die Bischöfe in can. 15: „Propter multam perturbationem et seditiones, quae fiunt, placuit, consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam (παρὰ τὸν κανόνα) in quibusdam partibus videtur admissa, ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur (μεταβαίνειν, transeat). Si quis autem post definitionem sancti et magni concilii tale quid

agere tentaverit, et se huiusmodi negotio mancipaverit (ἐπιθείη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ) hoc factum prorsus *irritum* ducatur et restituatur ecclesiae, cuius fuit episcopus, aut presbyter vel diaconus ordinatus *).“ Die gute Ordnung war alſo ſchon lange beſtehend, anerkannt und allgemein, und zwar nicht bloß in Betreff der untergeordneten Geiſtlichen und bloß in Folge ihrer Unterwerfung unter den Biſchof, ſondern auch in Betreff der Biſchöfe ſelbſt und auf den Grund der Kirchenverfaſſung. Der Mißbrauch hatte ſich nur in einigen Gegenden geltend gemacht. Die Strafbeſtimmung iſt hier gemildert und, ſtatt der Ausſtoßung aus Amt und Stand, auf Nichtigkeitserklärung der neuen Anſtellung beſchränkt, weil, was die untergeordneten Geiſtlichen betraf, noch eine Ermahnung angewandt werden, demnach aber die Excommunications-Strafe eintreten ſollte. Can. 16 (c. 23. c. 7. Q. 1 und c. 3. D. 71). Das Concil von Antiochia (341) verhängte im can. 3 (c. 24. c. 7. Q. 1) ſtatt der Excommunication nach fruchtloſer Ermahnung wieder Ausſtoßung aus dem Dienſte mit der Schärfung, daß der Ausgeſtoßene nie wieder in Stand und Amt aufgenommen werden ſollte **).

*) Vgl. c. 19. C. 7. Q. 1.

**) Dieſen Canon liefert can. apost. 14. ebenfalls im Auszuge. — Auf dem Concil von Carthago vom J. 397 kam jedoch der Inhalt des Nicäniſchen Canons noch auf einen ſpeciellen Fall in can. 44. zur Anwendung: Epigonius episcopus dixit: in multis conciliis hoc statutum est, etiam nunc hoc confirmandum est vestra providentia, fratres beatissimi, ut clericum alienum nullus sibi praeripiat episcopus, praeter eius arbitrium, cuius fuerit clericus. Dico autem Iulianum, qui ingratus est Dei beneficiis per meam parvitatem in se collatis, ita temerarium et audacem exstitisse, ut eum, qui a me baptizatus est, cum esset puer egentissimus, mihi ab eodem commendatus, cumque multis annis a me aleretur, atque increscerat, hunc, ut dixi, baptizatum in ecclesia mea per manum parvitatis meae constat, idem in dioecesi Mapaliensi lector esse coeperat, immo annis ferme duobus legerat, nescio quo contemptu humilitatis meae, idem Iulianus arripuit, quem dicit, quasi proprium civem sui loci Uzaritani, nec inconsulto, usurpare; nam diaco-

Die Durchführung dieſer Vorſchriften wäre wenigſtens ſehr erſchwert worden, wenn es nicht auch den Biſchöfen ſpeciell zur Pflicht gemacht worden wäre, keinen fremden Geiſtlichen ohne Zuſtimmung des eigenen Biſchofes aufzunehmen. Dieſes hat das Concil von Nicäa im letzten Theile des 16. Canons (c. 3. D. 71) vorgeſehen und eine ſolche Anſtellung als ungültig erklärt, was das Concil von Sardica (347) in can. 19. (c. 1. D. 71, wo der Eingang den can. 18 enthält) mit dem Zuſatze wiederholt: „quicunque autem hoc usurpaverit, a fratribus et coepiscopis nostris et *admoneri* debet et *corrigi*.“ Das bloße Ermahnen und Zurechtweiſen konnte die Ordnung nicht immer genügend ſichern, weshalb das Concil von Chalcedo Act. 6. cap. 3 verfügt: „Clericos in ecclesia constitutos non licere alterius civitatis ecclesiae deputari, sed permanere illic, in qua ministrare ab initio deputati sunt: extra illos scilicet, qui amissis propriis provinciis, ex necessitate in alienam ecclesiam transierunt *). Si quis vero post hanc definitionem clericum alteri episcopo competentem susceperit, placuit, *extra communionem fieri* et eum, qui *susceptus est*, et *qui suscepit, donec* clericus, qui abscessit, ad propriam revertatur ecclesiam.“

Dieſe Anordnungen konnten umgangen werden, ſo lange nichts über den Aufenthalt der Geiſtlichen an einem fremden Orte und über das Reiſen derſelben vorgeſehen war. Das Erſte hat der dritte antiocheniſche Canon ſchon berück-

num illum ordinavit. Hoc si liceat, pateat haec licentia a vobis, beatissimi patres: sin minus, tam impudens cohibeatur, *nec se misceat communioni cuiuspiam*. Numidius episcopus dixit: si non postulata neque consulta tua dignatione id videatur fecisse Iulianus, iudicamus omnes, inique factum atque indigne. Quapropter nisi idem Iulianus correxerit errorem suum, et cum satisfactione eundem clericum, quem fuit ausus ordinare, revocaverit tuae plebi, contra *statuta concilii* faciens, contumaciae suae *separatus a nobis* excipiet iudicium.“

*) Vgl. Conc. Sard. can. 21.

ſichtigt, und darüber heißt es im 20. Canon von Sardica: „Aëtius episcopus dixit: non ignoratis, quanta et qualis sit Thessalonicensium civitas: saepe ad eam veniunt ex aliis regionibus presbyteri et diaconi, et non sunt contenti brevi tempore morari, sed aut resident ibi, aut certe vix post longa spatia ad suas redire coguntur. Universi dixerunt: et tempora, quae constituta sunt circa episcopos et circa has personas, observari debent.“ Das Andere fand durch die Vorſchriften über die Empfehlungsſchreiben für Reiſende ſeine Erledigung, worüber das Concil von Laodicea (372) in can. 41 verfügt: „Quod non oporteat sacerdotem vel clericum sine literis proficisci canonicis (can. apost. 32) und in can. 42: „Quod non oporteat sacerdotem vel clericum praeter iussionem sui proficisci pontificis“ (cfr. c. 36. D. 5. de consecr.).

Dieſes Alles hat das Concil von Chalcedon act. 15. can. 5 wieder eingeſchärft: „De his, qui transmigrant de civitate in civitatem, episcopis aut clericis, placuit, ut canones, qui de hac re a sanctis patribus statuti sunt, habeant propriam firmitatem“ (c. 26. c. 7. Q. 1.) *).

Mit dieſen Vorſchriften ſtehen die ſpätern in Verbindung über 1) presbyteri vagi, conc. Trident. sess. 22. decret. de observ. et evit. in celebr. miss. sess. 23. c. 16 de reform. 2) über den Ordinations-Titel, sess. 21. cap. 2 de reform. 3) de episcopo ordinatore, sess. 23. cap. 8 de reform. u. a. O. 4) de residentia, sess. 6. cap. 1. 2 de reform. sess. 21. cap. 3. de reform. sess. 23. cap. 1 de reform. 5) de translationibus u. a. c. 1—4 de translat. episcop. (1. 7.)

§. 13. Die drei folgenden Canones

can. 3: „De his, *qui arma proiiciunt in pace*, placuit abstineri eos a communione.“

*) Der can. 20. ibid. (c. 4. D. 71.) iſt nur eine Berufung auf dieſen can. 3. act. 6.

can. 4: „De *agitatoribus*, qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agunt, a communione separari.“

can. 5: „De *theatricis*, et ipsos placuit, quamdiu agunt, a communione separari;“

ſtehen in einem innern Zuſammenhange. Sie betreffen das Amphitheater, den Circus und die Bühne, dieſe Lieblingsbeſchäftigung des römiſchen Volkes, welche mit allem Nachdrucke bekämpft werden mußte, wenn die Umwandlung zu einem Leben im Geiſte, welche das Chriſtenthum bezielte, vor ſich gehen ſollte. Damit waren die drei Einrichtungen in ihrem ganzen Weſen und in vielfachen Rückſichten ganz unverträglich. Durch ſie war das Heidenthum ſo vielſeitig und innig mit dem wirklichen Leben der großen Maſſe verſchlungen, daß der Same reiner, heiliger Sitten und eines überſinnlichen, gottſeligen Lebens nicht aufkeimen konnte. In ihrem Urſprunge waren ſie Götzendienſt, und behielten dieſe Beziehung auch ſpäter noch, als ſie in den Händen der Mächtigen Roms Mittel der Herrſchſucht und des Parteigeiſtes wurden. Darauf deuten die dabei üblichen Feierlichkeiten, die Verzierungen an den dazu eingerichteten Orten und die höchſt abergläubiſchen Ceremonien ausdrücklich hin, ſo daß Alles an den Götzendienſt erinnerte, und den Chriſten eben ſo, wie die Theilnahme an den Götzenopfern *), anſtößig ſein mußte, auch wenn es dasjenige, was da vorging, an ſich weniger geweſen wäre, als es wirklich war. Sie waren nämlich auf Beluſtigung des Volkes nach ſeinem Geſchmacke, d. h. auf eine roh ſinnliche berechnet, was eben ihnen ſo gute Aufnahme verſchaffte. Kurz: Unwahrheit und grobe Sinnlichkeit waren die Grundlage der ganzen Einrichtung, die auch in ihren Wirkungen recht ſichtbar wurden. Tertullian hat dieſe Rückſichten in einer eigenen Schrift über die Schauſpiele ſchön hervorgehoben,

*) 1 Cor. 10, 14 ff.

und ſollten alle intereſſanten Stellen mitgetheilt werden, ſo müßte beinahe die ganze Abhandlung hier aufgenommen werden.

1. Die roheſten waren die Gladiator-Spiele und, wenn Verurtheilte oder wenn Sclaven auf Befehl ihrer Herren das Gefecht lieferten, von einer Grauſamkeit, die auch das Gefühl des menſchlich gebildeten Römers empörte. „Mane leonibus et ursis homines, ſagt Seneca *), meridie spectatoribus obiiciuntur. Interfectores interfecturis iubentur obiici, et victorem in aliam detinent caedem. Exitus pugnantium mors est; ferro et igne res geritur. Haec sunt, dum vocat arena. Sed latrocinium fecit aliquis: quid ergo meruit? ut suspendatur. Occidit hominem, qui occidit, ille meruit, ut hoc pateretur: tu, quid meruisti miser, ut hoc spectes? Occide, ure, verbera. Quare tam timide incurrit in ferrum? Quare parum libenter moritur? Plagis aguntur in vulnera, et mutuos ictus nudis et obviis pectoribus excipiunt. Intermissum est spectaculum: interim iugulantur, ne nihil agatur.“ Solche Spiele waren geeignet, eine Nation auf Koſten des höchſten Adels der Menſchennatur zu Herzenshärte, zu Rache und wilder Grauſamkeit zu erziehen; das Chriſtenthum aber verlangt Sanftmuth, Milde und Liebe, die auch dem Strafbaren das Mitgefühl **) nicht verſagt, wie Tertullian ***) ſagt: „Bonum est, cum puniuntur nocentes. Quis hoc, nisi nocens, negabit? Et tamen *innocens de supplicio alterius laetari non potest*, cum magis competat innocenti *dolere*, quod homo, par eius, tam *nocens factus est*, ut *tam crudeliter impendatur*.“ Später gefielen ſich auch angeſehene römiſche Bürger darin, ſich in dieſen Kämpfen zur Schau ſehen zu

*) Epist. 7. und epist. 95.
**) Matth. 5, 4. 11, 29. Epheſ. 4, 1, 2.
***) A. a. O. Cap. 19.

laſſen, und unter den Kaiſern ging die Luſt ſo weit, daß Tacitus nicht ohne Wehmuth von Nero's Zeit erzählt*): „Spectacula gladiatorum idem annus habuit, pari magnificentia ac priora, sed *feminarum illustrium Senatorumque* plures per arenam *foedati sunt.*“ In den Provinzen mochten dieſe Beluſtigungen an äußerm Aufwande, doch nicht an Wildheit nachgeſtanden haben.

Gegen dieſe Spiele iſt unſer dritter Canon gerichtet. Er bedroht die Kämpfer mit Ausſchließung aus der Kirchengemeinſchaft. So lange bloß verurtheilte Verbrecher oder Sclaven nach dem Willen ihrer Herren auftraten, konnte ein ſolches Verbot nicht angewandt werden; wohl aber gegen die freien Männer und gegen die Frauen, die ſich zur Beluſtigung des Haufens zu dem rohen Spiele verſtanden.

Ivo las den Canon ſo: „qui arma proiiciunt *in proelio;*“ in einem Manuſcripte ſteht auch: „qui arma proiiciunt *in bello,*“ und Andere geben den Sinn ſo an: „de his, qui occidunt; qui arma coniiciunt *in alium*, qui *telo feriunt* **),“ alſo von Mordthat durch Waffengewalt; unverkennbar geſuchte Erklärungen zur Beſeitigung der Schwierigkeit, die aus dem unrecht verſtandenen *arma proiicere* in der Bedeutung von Abwerfen der Waffen entſtand, womit ſich das *in pace* nicht leicht verbinden ließ, da doch das proiicere nur die Richtung der Waffen beim Gebrauche bezeichnet, welche beim Angriffe immer, meiſtens auch bei der Abwehr vorwärts geht. Das Verbot Conſtantins, etwa zehn Jahre ſpäter, vom 1. October 325 in const. un. C. de gladiatoribus (11. 43.): „Cruenta spectacula in *otio civili* et *domestica quiete* non placent: quapropter omnino gladiatores esse prohibemus,“ hat wahrſcheinlich unſern Canon zur Veranlaſſung und läßt ſeinen Inhalt nicht mehr dunkel.

*) Annal. lib. 15. cap. 32. Vgl. Iuvenal. Satyr. II. 254—260. VIII. 202—209.

**) Hard. tom. 1. pag. 263. not. ad h. l.

2. Unter den circenſiſchen Spielen war das Wettrennen (cursus equorum), und zwar zu Wagen (*agitatores* oder aurigae), oder zu Pferd (*desultores* oder singulatores) das vorzüglichſte. Sie ſtanden unter einem eigenen Prieſter *) und waren von vielen gottesdienſtlichen und abergläubiſchen Gebräuchen begleitet **). Der Circus faßte 250,000 Mann und war der Tummelplatz wilder Ausgelaſſenheit. Hier machte ſich die Abneigung der verſchiedenen Parteien in der Staatsverwaltung in Geſchrei und Gelärm Luft ***) und die Wettrennen ſelbſt waren der Gegenſtand von Wetten unter den Zuſchauern, die in Zank und Streitigkeiten endigten. „Cum ergo *furor* interdicitur nobis, ſagt Tertullian †) ab omni spectaculo auferimur, etiam a *circo*, ubi *proprie furor praesidet.* Aspice populum ad spectaculum iam cum furore venientem, iam tumultuosum, iam caecum, iam *de sponsionibus concitatum* . . . Ex eo itaque itur in furias et animas et discordias . . . Inde *maledicta*, *convicia* sine iustitia adiri; etiam suffragia sine merito amoris . . . Sed circo quid amarius, ubi ne principibus quidem aut civibus suis parcunt?“ Dadurch wurde der Menſch nach außen hin geriſſen, durch die verderbliche Augenluſt gefeſſelt, in ſeinem Gemüthe leer und wüſt und für die ruhige Faſſung in dem höhern Geiſtesleben unaufgelegt. Da-

*) Cic. de harusp. respons. cap. 10.

**) Ibid. cap. 11. §. 23. An, si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si terram non tenuit, aut tensam, aut larem omisit, aut, si aedilis verbo, aut simpulo aberravit, ludi sunt non rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium, ludorum instauratione placantur: si ludi ab laetitia ad metum traducti sunt, si non intermissi, sed peremti atque sublati sunt; si civitati universae scelere eius, qui ludos ad luctum conferre voluit, exstiterunt dies illi pro festis paene funesti: dubitabimus, quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos?

***) Cic. pro Sextio cap. 55.

†) De spectac. cap. 16.

bei waren zunächſt diejenigen ſtrafbar, welche ſich Andern zur Schau hingaben. Sobald ſich Niemand mehr dazu bereit gefunden hätte, würde der Unfug ein Ende genommen haben. Dagegen hatte auch ſchon das Concil von Elvira can. 62 verfügt: „Si *auriga* et pantomimus credere voluerint, placuit, ut prius actibus suis renuncient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur. Qui si facere contra interdictum tentaverint, proiiciantur ab ecclesia.“

3. Auf der Bühne herrſchte gleiche Ausgelaſſenheit *) und ſie war eine Schule der verworfenſten Unſittlichkeit. Tertullian's Schilderung iſt nicht übertrieben **): „Similiter nec impudicitiam omnem amare iubemur. Hoc itaque modo a theatro separamur, quod est *privatum consistorium impudicitiae*, ubi *nihil probatur*, *quam quod alibi non probatur*. Ita summa gratia eius de spurcitia plurimum concinnata est, quam Atellanus ***) gesticulatur, quam mimus etiam per mulieres repraesentat, sexum pudoris exterminans ut facilius domi, quam in scena erubescant . . . Ipsa etiam prostibula publicae libidinis hostiae in scena proferuntur, plus miserae in praesentia feminarum, quibus solis latebant . . . Taceo de reliquis, etiam quae in tenebris et in speluncis suis delitescere decebat ne diem contaminarent.“ Die Vorſtellungen auf der Bühne ſind immer nur eine fortgeſetzte Uebung in der Verſtellung, die zur Unwahrheit des Charakters führt, woraus ſich erklärt, warum die Schauſpieler ſelbſt (histriones) bei den Römern in Verachtung ſtanden †). Wie mußte es aber im Herzen derjenigen

*) Horat. epist. lib. II. 1, 200 ff.
. . . . . „nam quae pervincere voces
Evaluere sonum, referunt quem nostra theatra?
Garganum mugire putes nemus, aut mare Tuscum:
Tanto cum strepitu ludi spectantur et artes.“

**) De spectac. cap. IX.

***) Liv. lib. 7. c. 2.

†) Cfr. 2. §. 5. D. de his qui not. (3. 2.); Tertull. de Spectac. cap. 22.

ausſehen, die mit einem ſolchen Unfuge Geſchäft trieben! Dieſes allein war Grund genug zu einem ſtrengen Verbote *).

Unter den ſpätern Concilien bis zum 5. Jahrhundert geſchieht von einem Verbote in Betreff der Schauſpieler nur in jenem von Hippo (393) in can. 30: „Et de his etiam petendum, ut, si quis ex qualibet ludicra arte ad christianitatis gratiam venire voluerit ac liber ab illa macula permanere, non eum liceat a quoquam iterum ad eadem exercenda reduci vel cogi," Meldung; beim Kaiſer nämlich ſolle auf ein Geſetz angetragen werden, daß Sclaven, welche Chriſten geworden waren, von ihren Herren, denen ihre Kunſt oft viel eintrug, nicht mehr zum Schauſpiele gezwungen werden dürften. Die Gladiator-Spiele waren durch ein kaiſerliches Geſetz unterſagt, und die andern nahmen an Rohheit ab, je mehr ſich das Chriſtenthum verbreitete; doch aber beſtand die Strafe der Ausſchließung aus der Kirchengemeinſchaft noch fort **).

§. 14. Der Canon 6: „De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit, eis debere manum imponi," ſteht mit dem Canon 39 des Concils von Elvira: „Gentiles, qui in infirmitate desiderant sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte vita honesta, placuit, eis manum imponi et fieri christianos," in Verbindung, und findet mit dieſem ſeine Erklärung.

Severin Binius ***) bemerkt zu dieſem Canon: „Hic canon intelligendus est de manuum impositione ceremoniali illa, quae in baptismo adhiberi solet, de qua Augustinus lib. 3 de unico baptismo cap. 10

*) Vgl. s. Cyprian. ad Eucratium epist. 61. (c. 95. D. 2. de consecr.).

**) Canon. Afric. 12. In can. 28. werden das Theater und andere Schauſpiele Sonntags und an andern feierlichen Tagen unterſagt, beſonders weil das Volk in der Oſterwoche mehr zum Circus, als zur Kirche gehe. Sie ſollten daher verlegt, auch kein Chriſt zur Theilnahme genöthigt werden.

***) Mansi tom. 2. pag. 40.

loquens ait: *quid enim est aliud manus impositio, nisi oratio super hominem?* Item illud eiusdem Augustini lib. 2 de pecc. meritis et remiss. cap. 26 ubi ait: *Catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis sanctificari:* ut iisdem manus impositio reconciliatoria imponatur, nefas est et plane illicitum.“ Hier wird die Händeauflegung von jenen verſtanden, wodurch Jemand zum Catechumenat, d. h. zum Stande der Vorbereitung zum Empfange des Sacramentes der Taufe aufgenommen wird *).

So hat ihn auch Theod. Katerkamp **) aufgefaßt. Er bemerkt dazu: „Von welcher Handauflegung iſt hier die Rede? Aubepine (Alba-Spinaeus) verſteht unter dieſem Ausdrucke die Firmung, die ihnen nach ertheilter Taufe gegeben werden ſolle; ohne Grund. Es iſt hier bloß an die Handauflegung zu denken, wodurch einer, der noch nicht Chriſt iſt, zu den Vorbereitungsſtufen des Chriſtenthums, dem Catechumenat aufgenommen wird. Den 39. Elviriſchen Canon hat er eben ſo verſtanden ***): „Wenn Heiden, ſagt er, die Händeauflegung (den erſten Grad des Catechumenats) begehren, ſoll ihnen ihre Bitte gewährt werden, wenn anders ihr Leben einigermaßen ehrbar war.“

Von der Händeauflegung, welche bei der Buße vorkam (reconciliatoria manuum impositio), können beide Stellen nicht verſtanden werden, wie Binius mit Recht bemerkt, weil es ſich von ſolchen handelte, welche noch nicht getauft und noch nicht in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen waren. Sind ſie aber von der Händeauflegung bei der Aufnahme zum Catechumenate, oder von der Händeauflegung nach der Taufe, von der Firmung zu verſtehen?

Für die Annahme der erſten ergibt ſich aus beiden Stel-

*) Vgl. Alex. Aur. Pelliccia de christ. eccles. politia, lib. 1. c. 2.
**) Kirchengeſch. 2. Abthl. S. 21.
***) Kircheng. 1. Abth. S. 434.

len selbst nichts Zuverlässiges. Die Worte der zweiten: si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, gäben erst dann Aufschluß, wenn durch irgend einen Beisatz näher bezeichnet wäre, welche Händeauflegung von den Heiden, welche zum Christenthum übergehen wollten, gewünscht werden mochte. Hatten sie so viel Kenntniß vom Christenthume, daß in ihnen das Verlangen darnach erwachte, so konnten sie wissen, daß ihnen das Catechumenat, d. h. der Stand der Vorbereitung zur Aufnahme zum Christenthum, falls sie in der Krankheit stürben, keinen besondern Vortheil brächte*); und wußten gewiß, daß die Christen sofort nach der Taufe durch Händeauflegung bei der Firmung vollendete Christen wurden. Und diese Vollendung als Christen konnte in ihnen auf dem Krankenlager ein wahres Verlangen erwecken, weil sie selbst ein großes Gut und die Bedingung der Erlangung eines noch größern war, da der Catechumenat nichts enthielt, woraus sich ein Verlangen darnach begreifen ließe. Auch für den Fall, daß sie wieder genesen würden, bot ihnen der Antritt des Catechumenates auf dem Krankenbette keine Vortheile dar, wodurch er ihnen begehrenswerth hätte sein können; denn er verkürzte weder die für die Vorbereitung festgesetzte Zeit, noch auch erleichterte er andere vor der Taufe zu erfüllende Bedingungen. Die Väter selbst konnten daher auch nicht voraussetzen, daß den Heiden der Antritt des Catechumenates auf dem Krankenlager mit Grund begehrenswerth sei, oder in dieser Voraussetzung eine besondere Vorschrift erlassen; sie mußten vielmehr, wenn diese Ansicht unter dem Volke vorherrschend gewesen wäre, ihr entgegen wirken, damit diesem Stande der Vorbereitung nicht ein größerer Werth beigelegt würde, als er besitzt. Außerdem war in der Kirchenverfassung keine Veranlassung gegeben, gerade über den Antritt des Catechumenates auf dem Krankenbette eine besondere

*) C. 37 (a. 492), c. 139. (a. 419) D. 4. de cons.

Vorschrift zu erlassen. Denn für die feierliche Ausspendung der Taufe waren zwar gewisse Zeiten theils hergebracht, theils speciell festgesetzt; für den Antritt des Catechumenates aber war weder eine bestimmte Zeit, noch auch irgend eine Lage des Lebens erforderlich, sondern wer sich anmeldete, mußte, wenn er zur Erfüllung der später erforderlichen Bedingungen bereit war, zu jeder Zeit angenommen werden.

Der Zusatz: et fieri christianos, würde alsdann eine nähere Erklärung enthalten, wenn erwiesen wäre, nicht nur, daß auch die Catechumenen schon pflegten Christen genannt zu werden, sondern auch, daß nur sie so genannt wurden, was nicht erwiesen werden kann. Sie konnten in einer gewissen Beziehung, insofern sie sich nämlich zum christlichen Glauben im Allgemeinen bekannten und darnach ihr Leben einzurichten versprachen, Christen genannt werden, wie sie denn auch im 45. Elviriſchen Canon: „Qui aliquando fuerit catechumenus, et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque cognoverit esse *christianum*, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit, ei baptismum non negari, eo quod in veterem hominem deliquisse videatur“ ganz unzweifelhaft genannt werden; allein eigentlich Christ wurde man erst durch die Taufe und erst durch die Firmung (perfectum lavacrum, can. 38) vollkommen Christ (perfecti, can. 38, 77.)

Die Worte: „qui in infirmitate *credere* volunt,“ geben ebenfalls keinen Aufschluß, weil sie sich eben sowohl, und eher noch, auf das Glaubensbekenntniß vor der Taufe, als auf die allgemeine Erklärung beim Catechumenate beziehen können. Sie bezeichnen im Allgemeinen nur das Verlangen, zum Christenthum aufgenommen zu werden, wovon der Glaube mit dem Willen, darnach zu leben, die Hauptbedingung war.

In Verbindung mit andern Lehren und Vorschriften

betrachtet, erſcheint die Annahme, es ſei von der Aufnahme zum Catechumenate die Rede, noch unzuläſſiger.

Ihr ſteht 1) ſchon der allgemeine Grund entgegen, daß das Sacrament der Taufe als zur Seligkeit unerläßlich nothwendig angeſehen wurde für diejenigen, welche es empfangen konnten oder bei denen es nicht der Märtyrertod erſetzte. Beiden Stellen läge demnach eine nicht zu erklärende Härte zum Grunde, wenn ſie für Erkrankte bloß die Aufnahme zum Catechumenate und ohne Ertheilung der Taufe vorſchrieben. Das Catechumenat konnte, wie ſchon erwähnt, dafür keinen Erſatz leiſten, und brachte den Kranken keine Vortheile, um deren Willen ſie ihn verlangen mochten.

2) Im 37. Elviriſchen Canon: „Eos, qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet: si fideles fuerint, dandam esse communionem,“ wird in Betreff der Energumenen angeordnet, daß ſie, wenn ſie in Lebensgefahr kämen, getauft werden ſollten. Daß ſie ſchon Catechumenen geweſen ſein mußten, um getauft werden zu können, iſt nicht geſagt, es läßt ſich auch darum nicht annehmen, weil im 42. Canon: „Eos, qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium placuit ad baptismi gratiam admitti debere; nisi infirmitate compellente coegerit ratio, vel ocius subvenire periclitanti, vel gratiam postulanti,“ für die Behandlung der Catechumenen eine allgemeine Vorſchrift gegeben wurde. Es läßt ſich nun aber nicht abſehen, warum ſolche beſeſſene Kranke mehr, als andere ſollten begünſtigt worden ſein.

3) In dem 38., dem unſern unmittelbar vorausgehenden Canon: „Peregre navigantes, aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita, ut, si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut

per *manus impositionem* perficere (wie nach can. 77. ſtatt proficere zu leſen iſt) possit," iſt offenbar von einer dem Biſchofe vorbehaltenen Händeauflegung, d. h. von der Ertheilung der Firmung, die Rede: warum ſollte denn nun in dem darauf folgenden Canon an eine andere, als die eben erwähnte, dem Biſchofe vorbehaltene, gedacht werden müſſen? Wäre das wirklich der Fall, ſo mußte nothwendig etwas beigefügt werden, um Verwechſelung und Irrthum zu vermeiden; einen ſolchen Beiſatz enthält aber die Stelle nicht, wie gezeigt iſt.

4) Dieſer plötzliche Uebergang von der einen Händeauflegung zur andern läßt ſich um ſo weniger annehmen, als die drei Elviriſchen Canones in einem innern Zuſammenhange ſtehen. Sie beantworten die Frage nach der zuläſſigen Behandlung der noch nicht Getauften auf dem Krankenbette. Das meiſte Bedenken konnten die Beſeſſenen erregen. Ueber ſie wird zuerſt entſchieden. Daß ſie bloß die Taufe ohne die Firmung erhalten ſollten, liegt nicht in den Worten: *baptizari placet*. Denn bei ihnen wird nicht, wie in der folgenden Stelle, an eine außerordentliche Lebenslage, ſondern an eine ſolche gedacht, in welcher die Spendung des Sacramentes in ordentlicher und herkömmlicher Art vor ſich gehen konnte. Dieſe beſtand aber darin, daß ſofort nach der Taufe die Firmung ertheilt wurde*) weshalb dieſe als eine Ergänzung der Taufe angeſehen und die ſo ertheilte Taufe lavacrum perfectum genannt worden iſt. Die andere berückſichtigt die Catechumenen in außerordentlichen Lebenslagen und verfügt, daß ſie von Gefirmten getauft werden könnten; die Firmung aber konnten ſie erſt ſpäter von dem Biſchofe erhalten; andere Kranke in gewöhnlicher Lebenslage jedoch konnten ſofort das lavacrum perfectum erhalten, was durch die bloße manus impositio bezeichnet wird.

5) Der zweite Satz des erwähnten 77. Canon, worin

*) Pellicia, cap. 3.

vorgeſchrieben iſt, daß die auf dem Lande von Diaconen Getauften von dem Biſchofe die Firmung erhalten ſollten; nämlich: „Quod si ante de saeculo recesserint, sub fide, qua quis credidit, poterit esse iustus,“ deutet an, welchen Werth man auf die Firmung legte. Denn eben dieſe Erklärung, daß die Firmung zur Seligkeit nicht unerläßlich nothwendig ſei, zeigt wenigſtens, daß ein Bedenken rege geworden ſei, ob ſie nicht wirklich nothwendig wäre. Dieſes Bedenken mochte wohl bloß unter dem Volke beſtanden haben: und das eben erklärt, wie es kommen konnte, daß erkrankte Heiden, welche Chriſten werden wollten, ganz ſpeciell das Verlangen hatten, die Händeauflegung bei der Firmung zu erhalten. So bot ſich die Frage von ſelbſt dar, ob dieſem Verlangen entſprochen werden ſollte.

6) Sprechen beide Stellen von der Händeauflegung beim Catechumenate und ordnen ſie an, daß Kranke nur zum Catechumenat aufgenommen werden ſollen, was dann allein ihr Sinn ſein kann; ſo haben ſie eine wichtige Veränderung in Behandlung der Kranken, und zwar zu ihrem Nachtheile, bezielt, von welcher ſich weder früher, noch auch ſpäter eine Spur vorfindet, vielmehr die Regel, daß Erkrankte getauft werden ſollen, nach wie vor, allgemein vorausgeſetzt und befolgt wird.

Schon lange vorher war es hergebracht, daß Kranke getauft wurden, und zwar, weil die Eintauchung lebensgefährlich werden konnte und unanwendbar war, durch Begießung oder Beſprengung. Wir finden beim h. Cyprian (c. a. 256.), daß die Beiſpiele nicht ſelten waren. Ihm wurde die Frage über die Gültigkeit dieſer Taufen vorgelegt. Das Bedenken betraf nicht den Umſtand, daß ſie auf dem Krankenbette ertheilt worden waren; ſondern lediglich die Form durch Beſprengung oder Begießung. Er beſeitigt es durch verſchiedene Gründe und entſcheidet ſich für die Gültigkeit dieſer Taufen. „Quaesisti etiam, antwortete er *), fili carissime, quid mihi de illis videa-

*) Epist. 76. ad Magnum. Vgl. c. 127. D. 4. de consecr.

tur, qui in infirmitate et languore gratiam Dei consequuntur, an habendi sint legitimi christiani *), eo quod aqua salutari non loti sint, sed perfusi.... Nos, quantum concipit mediocritas nostra, aestimamus, in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina, nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur.“ Zur Beſtätigung dieſer ſeiner Meinung beruft er ſich auf den Gebrauch, die ſo im Nothfalle Getauften nicht wieder zu taufen, und ſagt: „Aut si aliquis existimat, eos nihil consecutos, eo quod aqua salutari tantum perfusi sint: si inanes et vacui sunt, non decipiantur, ut, si incommodum languoris evaserint et convaluerint, baptizentur, si autem baptizari non possunt, qui iam baptismo ecclesiastico sanctificati sunt, cur in fide sua et Domini indulgentia scandalizantur?“ Daß dieſe Fälle nicht ſelten waren, ergibt ſich insbeſondere noch aus den Worten: „Hac denique et rebus ipsis experimur, ut necessitate urgente in aegritudine baptizati et gratiam consecuti careant immundo spiritu, quo antea movebantur, et laudabiles ac probabiles in ecclesia vivant, plusque per dies singulos in augmentum caelestis gratiae per fidei incrementa proficiant.“ **)

Was dieſe Nachrichten über die Krankentaufe durch die geſuchten Zweifel Einiger gegen die Aechtheit dieſes Briefes an Gewicht ***) verlieren mögen, gewinnen ſie wieder durch ein gleichzeitiges, ganz ſpecielles Beiſpiel aus dem Leben

*) Hier haben wir unter Anderm einen Beleg dafür, daß auch Getaufte christiani genannt wurden.

**) Dieſes zeigt zugleich, daß der 37. Elviriſche Canon über die Energumenen keine neue Vorſchrift enthält. Eben ſo kommt auch bei Cyprian die Fürſorge für erkrankte Catechumenen vor. „*Audientibus* etiam, ermahnt er ſeinen Clerus (epist. 12. ad clerum), si qui fuerint periculo praeventi et in exitu constituti, vigilantia vestra non desit, implorantibus divinam gratiam misericordia Domini non denegetur.“

***) Binterim's Denkwürd. Thl. 1. Abthl. 1. S. 110.

Novatian's *). Er erkrankte gefährlich und erhielt auf dem Krankenlager die Taufe durch Beſprengung; die Firmung erhielt er nicht, ob, weil er ſie nicht füglich erhalten konnte, oder aber, weil Kranke ſie in der Regel nicht erhielten, iſt nicht angedeutet, wir erfahren jedoch, daß ſie nach der Wiedergeneſung empfangen werden ſollte, und daß ohne ſie Niemand als vollkommener Chriſt angeſehen und zur Prieſterweihe zugelaſſen werden durfte.

Das Concil von Neocäſarea (314) verordnet im 6. Can. auch die Taufe der Schwangern: „Gravidam oportet baptizari, quando voluerit," und verbietet im 12. Can. die Weihe der auf dem Krankenbette Getauften (c. 1. D. 57).

In der Krankentaufe findet ſich auch ſpäter keine Veränderung dahin, daß ſie nicht ertheilt werden ſollte. So heißt es im 47. Can. des Concils von Laodicea (372): „Quod oportet eos, qui in aegritudine percipiunt baptisma, postquam convaluerint, fidem perdiscere et scire, cuius muneris participes facti sunt." **)

*) Euseb. hist. eccles. lib. 6. cap. 43. Νόσῳ ἐπιπεσὼν χαλεπῇ καὶ ἀποθανεῖσθαι ὅσον οὐδέπω νομιζόμενος, ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, ᾗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβε· εἰ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι· ὁ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε, διαφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν ἐκκλησίας κανόνα, τοῦτε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τούτου δὲ μὴ τυχὼν, πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχε; . . . . κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρας εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον, ὃς διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τοῦ κλήρου, ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν, ἐπεὶ μὴ ἐξὸν ἦν, τὸν ἐν κλίνῃ διὰ νόσον περιχυθέντα, ὥσπερ καὶ ἕτος, εἰς κλῆρον τινὰ γενέσθαι, ἠξίωσε, συγχωρηθῆναι αὐτῷ τοῦτον μόνον χειροτονῆσαι.

**) Vgl. c. 16. D. 4, de consecr. (Leo. c. a. 447.); c. 17. ead. (Gelas. c. a. 494); c. 18. ead. (Gelas. c. a. 494); c. 21. ead. (Aug. c. a. 393); c. 75. ead. (cone. Carth. 3. a. 397. can. 34).

Iſt in der kirchlichen Pericopenſammlung ein Plan oder eine leitende Idee zu erkennen?

Man hat ſeit der Reformation manchen Tadel ausgeſprochen, ſowohl über den Pericopenzwang d. i. die Verpflichtung der Prediger, an den Sonn- und Feſttagen über gewiſſe für dieſelben ein für allemal feſtgeſetzte Evangelien- und Epiſtelabſchnitte zu predigen oder aus ihnen doch den jedesmaligen Predigtſtoff herzunehmen, als auch über die von der Kirche veranſtaltete oder wenigſtens von ihr gutgeheißene und vorgeſchriebene Sammlung von Pericopen. Man hat, (um bei dem letztgenannten Tadel, der die Auswahl der Pericopen trifft, ſtehen zu bleiben) unter anderm geſagt: viele Pericopen ſeien bloß nach Willkühr ausgehoben worden, ſie entſprechen nicht dem Character der einzelnen kirchlichen Zeitabſchnitte und in dem ganzen Cyclus vermiſſe man durchaus den erwünſchlichen Zuſammenhang, Einheit und angemeſſene Ordnung. Außer dem, daß bei der Auswahl die beſonderen kirchlichen Zeiten, Advent, Faſten, öſterliche Zeit, genau berückſichtigt würden, hätte ſehr gut dafür geſorgt werden können und ſollen, daß im Verlaufe des ganzen Jahres die wichtigſten und nothwendigſten Glaubens- wie Sittenlehren zum Vortrag kämen. Dieß ſei durchaus überſehen worden. Anderweitige Ausſetzungen, die man macht, will ich hier übergehen. Solchen Tadel haben zuerſt die proteſtantiſchen Prediger vielerwärts ausgeſprochen, aber es haben auch mitunter katholiſche Seelſorger in denſelben eingeſtimmt, und es gibt vielleicht deren noch einige, die in dieſer, wie in mancher andern Hinſicht mit jenen gemeinſame Sache machen. Wenn in dem vor mehren Jahren mit Heftigkeit wieder erneuerten, jetzt wieder etwas ruhiger gewordenen Kampfe in Betreff mancher Gegenſtände der Liturgie und kirchlichen Diſciplin der hier berührte Gegenſtand nicht beſonders hervorgehoben worden iſt, oder wo er mit zur Sprache kam, nur einen untergeordneten Platz einnahm,

ſo iſt das ſehr erklärlich, wenn man bedenkt, daß einerſeits den ſogenannten Reformmännern wenigſtens den Hauptwortführern etwas in ihren Augen weit Wichtigeres, Angelegentlicheres und auch, wie ſie wohl wiſſen, ſchwer zu Erreichendes: Aufhebung des läſtigen Cölibats und was ſie als Mittel dazu für nothwendig und tauglich erachten: Diöceſanſynoden, Nationalkirche u. dgl. als Ziel vor Augen ſchwebt, worauf ſie mit der Anſtrengung aller Kräfte hinſteuern zu müſſen glaubten, und daß andererſeits eben dieſe Männer über eine ſo unbedeutende Anordnung und Vorſchrift der Kirche, wie die das Pericopenweſen betreffende iſt, ſich ſchon längſt, ſo wie über ſo manches Andere, eigenmächtig hinweggeſetzt haben, und an den Sonn- und Feſttagen predigen, worüber, was und wie es ihnen beliebt. Da aber von vielen andern katholiſchen Geiſtlichen dieſe Anordnung der Kirche nicht für ſo unbedeutend und geringfügig erachtet wird, wie ſie es denn auch in der That nicht iſt (welches näher hier zu zeigen außer meinem Zwecke liegt), und da dieſelben auch zu viel Gewiſſen haben, als daß ſie ſich über Anordnungen, Vorſchriften oder geſetzmäßige Obſervanzen ihrer heil. Kirche leichtfertig hinwegzuſetzen erkühnten: ſo kann es ihnen nicht gleichgültig und auf die freudige und ſegenreiche Vollziehung der obigen, ſo wie aller ſonſtigen Anordnungen nicht ohne Einfluß ſein, ob ſie dieſelben als zweckmäßig und der wahren Religioſität und Tugend förderlich erkennen, oder nicht, ob der Tadel, den man über ſie ausgeſprochen, die Ausſetzungen, die man in ihnen gemacht hat, gegründet ſind oder nicht.

So halte ich es denn für keine unnütze Arbeit, die Grundloſigkeit des oben angeführten Tadels unſerer kirchlichen Pericopenſammlung dadurch zu zeigen, daß ich die treffende Zuſammenſtimmung der einzelnen Abſchnitte, vorläufig jedoch nur der Evangelienabſchnitte, mit dem Character der einzelnen kirchlichen Feſtcyclen und den ſchönen Plan, der im Ganzen herrſcht, oder die leitende Idee,

die bei der Auswahl und Anordnung dem Sammler vor Augen schwebte, näher nachweise.

Zwar haben schon Andere vor mir diese Arbeit unternommen, wie z. B. ein Ungenannter in der Linzer Monatschrift im 15. Jahrgange, indeß ich finde wohl keinen besondern Widerspruch, wenn ich diesen Versuch einen zum größten Theile mißlungenen nenne und die darin aufgestellten Ideen mitunter für gesucht und sonderbar erkläre. Es will mir namentlich nicht einleuchten, daß bei der Auswahl der Pericopen auf das gemeine bürgerliche Jahr so vorzügliche Rücksicht genommen worden sei, als der Verfasser glaublich zu machen sucht. — Ich werde übrigens nur mit den sonn- und festtäglichen Evangelienabschnitten, wie sie im Römischen Meßbuche vorkommen, die versprochene Nachweise liefern; die Abweichungen anderer Meßbücher, z. B. des Kölnischen, Trier'schen, Münster'schen u. a. sind in dieser Hinsicht auch ganz unbedeutend.

Nicht ist es also meine Absicht, über die Bedeutung des Kirchenjahres im Allgemeinen und der einzelnen Festcyclen insbesondere, über die Weisheit in der Anordnung derselben, über die schöne bedeutsame Zusammenstimmung der kirchlichen Zeiten und Feste mit dem Wechsel und den wichtigsten Veränderungen und Erscheinungen des bürgerlichen Jahres und der Jahreszeiten und was dergleichen mehr ist, zu schreiben. Ich setze dieses als bekannt voraus und kann es um so eher, da in neuerer Zeit mehre Schriften erschienen sind, in welchen über die betreffenden Puncte recht viel Passendes, Belehrendes und Erbauendes gesagt wird. Ich werde an diese als bekannt vorausgesetzten Gegenstände nur anknüpfen und bloß zeigen, wie die einzelnen Pericopen dem Character des ganzen Kirchenjahres, so wie dem Character der einzelnen heil. Zeiten desselben entsprechen. Denn es richtet sich nicht die Bedeutung des Kirchenjahres und der darin begriffenen Festcyclen und Feste nach den einmal festgesetzten Pericopen, sondern umgekehrt, die Auswahl und Anordnung die-

ser Pericopen ist in Gemäßheit zu der characteristischen Bedeutung des Kirchenjahres und dessen Festcyclen getroffen worden. Niemand erwarte hier also von mir etwas Anderes und mehr, als ich zu leisten beabsichtige und verspreche. Auch werde ich in ganz einfacher, schlichter und schmuckloser Sprache meinen Gegenstand erörtern. Nur um eine ruhige, nüchterne, kurze Darlegung meiner Ansichten und Ideen ist es mir hier zu thun und es ist nicht meine Absicht, durch weitere Verarbeitung derselben in lebendiger, gefühlvoller Sprache — wie in einer wirklichen Betrachtung oder Predigt — zu erbauen. Aus einer falschen und überspannten Mystik geschöpfte Ideen oder witzige Vergleichungen und Anspielungen, frappante Bilder, die oft bloß die Phantasie beschäftigen, die Sache aber nichts klarer machen und falsche Vorstellungen veranlassen, wird man hier vergebens suchen.

Man kann das Kirchenjahr vorerst füglich in zwei ungefähr gleich große Hälften theilen. Die erste Hälfte, welche sich vom Advente bis zum Schlusse der Octav des Frohnleichnamsfestes erstreckt, hält uns vorzugsweise zur Betrachtung vor die großen geschichtlichen Thatsachen und die darauf sich gründenden oder damit in inniger Verbindung stehenden Hauptwahrheiten des Christenthums. Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, unser Lehrer, Beispiel, Sühnopfer, Stifter einer heil. Kirche und Anordner hh. Gnadenmittel, in allem diesem unser Erlöser von der Sünde und dem ewigen Tode, ist der summarische kurze Inhalt aller dieser Ereignisse und Wahrheiten des Glaubens. — Die zweite große Hälfte des Kirchenjahrs läßt uns in ihren Evangelienabschnitten über die wichtigeren christlichen Sittenlehren zuerst über die allgemeinen dann über die besondern nachdenken und spornt uns zur eifrigen Beobachtung derselben, theils durch das Vorhalten des Tugendbeispieles der Heiligen Gottes insgesammt und einzelner ausgezeichneter Heiligen insbesondere, theils durch die ernste Erinnerung an die letzten Dinge

des Menſchen, Tod, Gericht, Fegfeuer, Himmel und Hölle. In der erſten großen Hälfte hinwiederum iſt die Auswahl der Evangelienabſchnitte genau nach dem Character der einzelnen Feſtzeiten getroffen worden. Es möge dieſes zuvörderſt näher betrachtet, und zwar gleich mit der heil. Adventzeit der Anfang gemacht werden.

Der Advent, mit welchem zugleich das Kirchenjahr beginnt, iſt die Zeit der Vorbereitung auf die Feier der gnadenreichen Menſchwerdung und Geburt des Sohnes Gottes, unſers Erlöſers. Die Kirche will, daß wir uns den Zuſtand der Sünde und des dadurch herbeigeführten geiſtigen und leiblichen Elendes, in welchem das Menſchengeſchlecht vor Chriſtus ſich befand, lebendig vergegenwärtigen, um mit den frommen und ehrwürdigen Altvätern das Bedürfniß eines Erlöſers tief zu empfinden und das ſehnſüchtige Verlangen derſelben nach dem Erlöſer gehörig zu würdigen. Und da die verſchiedenen Perioden in der religiösſittlichen Geſchichte des Menſchengeſchlechts ein ſehr treffendes Symbol ſind von den einzelnen Stadien, Abſchnitten oder Epochen in der religiösſittlichen Lebensgeſchichte eines jeden Menſchen (was ich hier nicht weiter nachweiſen will, da es mich von meiner Aufgabe zu weit abführt, auch nicht nachzuweiſen brauche, indem dieß in vielen ältern und neuern liturgiſchen und aſcetiſchen Schriften befriedigend geſchehen iſt), ſo ſollen wir im Advente unſern eignen religiösſittlichen Zuſtand, ſei es nun der des gänzlichen Abfalles und der Trennung von Gott durch ſchwere Sünde oder der größern oder geringern Erſchlafftheit und Lauigkeit ernſtlich und eifrig bedenken, die Folgen dieſes Zuſtandes erwägen, uns von dem Unvermögen, uns ſelbſt davon zu befreien, von unſerer Erlöſungsbedürftigkeit recht lebendig überzeugen, uns zur Buße und Beſſerung anſpornen und dann die Hülfe und Gnade, die uns in Jeſu Chriſto — in ſeiner Lehre und in ſeinen heil. Sacramenten — reichlich dargeboten wird, anzuſprechen und zu ergreifen uns ermuntern.

Entſprechen denn nun die für die Adventſonntage ausgewählten Evangelienabſchnitte dieſen dem Advente eigenthümlich angehörigen Ideen, Abſichten und Anforderungen der Kirche?

Der erſte Adventſonntag, welcher zugleich als der erſte Sonntag des Kirchenjahres in Betracht kommt, hält uns in ſeinem Evangelienabſchnitte*) die zweite Ankunft des Erlöſers, nämlich die Ankunft deſſelben zum Weltgerichte, vor Augen. Chriſtus, der Richter des ganzen Menſchengeſchlechtes, ſoll der Gegenſtand unſeres Nachdenkens ſein, ſowohl beim Anfange als beim Schluſſe des Kirchenjahres. Er, der uns den Schatz der heiligſten Lehren und Gnadenmittel vom Himmel gebracht hat, wird über die treue Benutzung eben dieſer Lehren und Gnaden dereinſt die Welt richten. Hierin liegt gewiß die kräftigſte Aufforderung zu dem feſten und lebendigen Entſchluſſe, im Verlaufe des Kirchenjahres mit aufmerkſamem und gelehrigem Gemüthe von Neuem die heiligen Lehren des Herrn, die die Kirche uns vorträgt, anzuhören und zu beherzigen, und der Gnaden, welche die Kirche uns ſpendet in den heiligen Sacramenten, uns würdig und theilhaftig zu machen. So paßt alſo ohne Zweifel das Evangelium vom Weltgerichte für den erſten Adventſonntag, in ſo fern mit ihm das ganze Kirchenjahr beginnt. In ſo fern mit ihm eine beſondere kirchliche Zeit, die Adventzeit, beginnt, paßt es nicht minder. Bei dem Andenken an die erſte Ankunft oder Erſcheinung des Herrn ſollen wir der zweiten am Ende der Zeiten Statt findenden nicht vergeſſen, damit wir die erſte uns ſorgfältig zu Nutzen machen und ſo auf die zweite uns vorbereiten. Und da die Kirche zur Feier der erſten Ankunft des Herrn durch Aufforderung zur Buße uns vorbereiten will: was iſt ſonach geeigneter, als die Betrachtung des Weltgerichtes, da Nichts kräftiger zur Buße und Bekehrung ermahnt, als dieß. — Die Evangelienab-

*) Wir beziehen uns hier und fernerhin, wie bereits geſagt, auf die Evangelien-Abſchnitte nach dem römiſchen Ritus.

schnitte der drei folgenden Adventsonntage haben den Character, das Leben und Wirken des h. Johannes des Täufers, dieses zweiten Elias, des strengen eifrigen Bußpredigers und des großen Vorläufers des Herrn, zum Inhalte. Zwar trat der h. Johannes nicht unmittelbar vor der Geburt des Erlösers als öffentlicher Bußprediger auf, sondern kurz vor der Zeit, wo der Herr selbst sein öffentliches Lehramt beginnen sollte. Indeß, man wird diesen Anachronismus in der für die Betrachtung und Feier geordneten Zeitfolge der Begebenheiten nicht verwerflich finden, wenn man bedenkt, daß damals, als Christus erschien, das Volk in seiner Gesammtheit erst bei seinem öffentlichen Auftreten Kunde von ihm bekam, und darum der nähern speciellern Vorbereitung auch nicht eher, als in diesem Zeitmomente bedurfte, wir aber bei dem feierlichen Gedächtniß an des Heilandes Geburt, nicht bloß Kunde habend von dieser seiner Geburt und den sie begleitenden merkwürdigen Umständen, sondern auch längst unterrichtet über sein ganzes Leben und Wirken, Lehren und Leiden und Alles das, was er uns geworden ist, und was wir ihm zu verdanken haben, auch dieses Alles in's Andenken rufen, ja dadurch erst der Geburtsfeier die rechte Bedeutung und volle Wichtigkeit geben. Sodann beginnen wir mit der Geburtsfeier die wahre Erlösungsfeier, und wir betrachten das Kindlein in der Krippe nicht bloß als den von Gott gesandten Weltheiland, der uns erst noch erlösen soll, sondern als den, der uns schon erlöset hat, obschon wir allerdings in der Weihnachtszeit mit unserer Betrachtung gerne vorzugsweise bei dem verweilen, was die Menschwerdung und Geburt des Heilandes an und für sich und in ihren Umständen betrachtet Lehrreiches, Erbauliches und Tröstliches darbieten.

Wenn uns nun bei der Geburtsfeier Christus nicht bloß als Kindlein, sondern auch als Mann vorschwebt in seiner ganzen nachmaligen segenreichen Wirksamkeit, wen kann es dann noch befremden, wenn uns der Vorläufer

des Herrn in der Vorbereitungszeit als Mann, und nicht als Kind vorgeführt wird, und obgleich des Johannes Geburtsgeschichte uns schon sein späteres Leben und Wirken als Mann in nicht undeutlichen Zügen entwirft und abzeichnet, so ist doch letzteres mehr geeignet, das in uns zu bewirken und zu fördern, was in der Adventzeit vor Allem in uns bewirkt und gefördert werden soll, Buße und Bekehrung. —

Ueber die passende Auswahl der Evangelienabschnitte für die drei Messen des ersten h. Weihnachts- oder Christtages brauche ich offenbar kein Wort zu verlieren. Es wäre die Aushebung jeglicher anderer Abschnitte als dieser, unbedingt zu tadeln gewesen. Die passende Auswahl des Evangelienabschnittes für den zweiten Weihnachts- oder Stephanustag kann nur derjenige in Abrede stellen, der es überhaupt ungeeignet findet, daß die Kirche mit der Nachfeier der Geburt des Herrn das Andenken an den h. Stephanus zunächst so wie demnächst an den h. Evangelisten und Apostel Johannes verbindet und zwar so, daß sogar das kirchliche Officium und die h. Meßfeier vorzugsweise von diesen Heiligen handeln. Diese Anordnung der Kirche zu vertheidigen oder zu zeigen, welch' schöne, sinnvolle und practisch wichtige Bedeutung die Aufnahme dieser Heiligenfeste in die Nachfeier der Geburt des Herrn, ja die Erhebung insbesondere des Stephanusfestes zum zweiten Weihnachtstage habe, kann hier nicht meine Absicht sein. Denjenigen Lesern, welchen die Festreden der Kirchenväter Augustinus, Gregorius von Nyssa, Fulgentius, Bernardus und anderer nicht fremd sind, ist auch diese Bedeutung bekannt. Die eigenthümliche Ansicht des h. Bernardus lese man unter andern in Schmid's Liturgik 3. Bd. oder in dem oben angezogenen Artikel der Linzer Monatschrift. Ich sage nun aber, wer mit dieser liturgischen Anordnung einverstanden ist, der kann gegen die Aushebung des Evangelienabschnittes für den zweiten Weihnachts- oder Stephanustag nichts einwenden; denn er enthält Christi Strafworte an die Juden

wegen der Verfolgung und Tödtung ihrer hh. Propheten und gottgesandten Männer. —

Die Evangelienabschnitte für den Sonntag in der Weihnachtsoctave, für das Fest der Beschneidung des Herrn oder den Neujahrstag, für den Sonntag nach Neujahr, für das Epiphaniefest und den Sonntag in dessen Octave, befassen sich alle mit den Begebenheiten der Kindheit und Jugend des Herrn, und bedürfen keines Wortes zu ihrer Vertheidigung. Die Idee der Kirche und wie sehr diese Pericopen der Idee entsprechen, liegt hier offen am Tage. Nur könnte es doch etwa auffallen, daß in dem Evangelienabschnitte für den Sonntag in der Weihnachtsoctave schon die Weissagung des Simeon über den neugebornen Heiland uns zur Betrachtung vorgelegt wird, wo doch erst vier bis fünf Wochen später am Feste Mariä-Reinigung das Andenken an die Aufopferung Jesu im Tempel und das Zusammentreffen mit Simeon gefeiert wird. Ohne uns weiter darauf einzulassen, ob es nicht passender sei, das Andenken an letztere Begebenheit dem Weihnachtsfeste näher zu rücken (daß der Zeitraum von vierzig Tagen, der zwischen der Geburt und der Aufopferung Jesu verfloß, strenge eingehalten werde, daran wird wohl so viel nicht liegen, und es würde durch eine solche Abänderung das jeweilige Hinübergreifen des Weihnachtscyclus in den Ostercyclus, welcher letztere mit Sonntag Septuagesima beginnt, verhütet, was gewiß zu wünschen wäre) bemerken wir bloß, daß die Absicht der Kirche gewiß weise ist, gemäß welcher sie uns unmittelbar nach der Geburtsfeier am Sonntage in der Octave das ernste weissagende Wort des Simeon zu bedenken gibt: „Er wird Vielen zur Auferstehung und Vielen zum Falle gereichen;" und dieses zugleich durch das Beispiel des heil. Stephanus und das des Herodes (am Feste der unschuldigen Kinder und am Sonntage nach Neujahr) veranschaulicht und bestätigt. Es glaubte überhaupt die Kirche da sich an die Zeitfolge der Begebenheiten rücksichtlich der Feier nicht so pünctlich binden zu sol-

len, wo die wichtige Rückſicht auf das practiſche Chriſtenthum eine kleine Abweichung von dieſer geſchichtlichen Zeitfolge anzurathen ſchien*). — Wer am Neujahrstage lieber eine Pericope wünſcht, die auf den Wechſel der Zeit, die Vergänglichkeit des Irdiſchen u. dgl. hinwieſe, klage zuerſt die Kirche darüber an, daß ſie in ihr ganzes Officium und ihre Meßfeier für dieſen Tag nichts auf die bürgerliche Neujahrsfeier Bezügliches aufgenommen hat, ſondern einzig und allein darin der Geburt und Beſchneidung des Herrn erwähnt. Uebrigens iſt der Uebergang von der letztern kirchlichen Begebenheit, bei welcher dem göttlichen Kinde der Name Jeſus gegeben wurde, zum Neujahrsgedanken leicht und ungekünſtelt. „Im Namen Jeſu ſollen wir das alte Jahr beſchließen und das neue beginnen, in demſelben all unſer irdiſches Wirken und Schaffen beginnen, fortſetzen und vollenden, im Namen Jeſu alles Gute von Gott wünſchen und erbitten u. ſ. w.“ Dieß wäre die recht chriſtliche Neujahrsfeier. Wir kommen zu dem zweiten und den folgenden Sonntagen nach Epiphanie. Da die heil. Geſchichte über das Leben und die Schickſale Jeſu von deſſen zwölften bis zum dreißigſten Jahre ſchweigt, ſo geht auch die Kirche von der Erwägung des letzten merkwürdigen Ereigniſſes aus der Jugendperiode am erſten Sonntage nach Epiphanie zu dem öffentlichen Lehramte Jeſu über und macht ſein erſtes Wunder, welches er zur Beglaubigung ſeiner Perſon und Lehre zunächſt vor ſeinen Jüngern wirkte, zum Gegenſtande unſeres Nachdenkens. Die Hochzeit zu Cana erſcheint für dieſe Zeit als Gegenſtand der Predigt und eigner Betrachtung um ſo paſſender, als von dem Feſte der

*) Der Verf. des mehrmals angezogenen Artikels in der L. Monatsſchrift ſagt: „Das Evangelium am letzten Sonntage des Jahres wird das Evangelium des Alters genannt. Der Greis Simeon und die Wittwe Anna nähern ſich ihrem Lebensende, wie das durchlebte Jahr ſich ſeinem Ende naht.“ — Ich zweifle ſehr, ob dem Pericopenſammler dieſer Gedanke vorgeſchwebt habe.

Epiphanie an die Faſchingsluſtbarkeiten beginnen und nebſtdem die feierlichen Hochzeiten, die vom erſten Adventſonntag bis dahin verboten ſind, wieder erlaubt werden. — An den zwei darauf folgenden Sonntagen haben die Evangelienabſchnitte einige andere Wunderthaten Jeſu zum Inhalte, Wunderthaten, die nebſtdem, daß ſie von der göttlichen Macht und Sendung Jeſu lebendig überzeugen, oder den Glauben an ſeine Perſon begründen und befeſtigen, zugleich das Vertrauen auf Gottes Hülfe in jeglicher Noth wecken und beleben. Sie handeln nämlich: der erſte von dem Ausſätzigen und dem Hauptmann zu Kapharnaum, welche beide ein ſo großes Vertrauen an den Tag legten, daß der Herr ſie belobte und mit ſofortiger Erhörung ihrer Bitte belohnte, der zweite aber von der Stillung des Seeſturmes, bei welcher Gelegenheit die Jünger wegen ihres geringen Vertrauens vom Herrn zurechtgewieſen wurden.

Auch darf nicht unbeachtet bleiben, daß dieſe Wunder gerade die erſten ſind, die der Evangeliſt Matthäus im achten Capitel unmittelbar nach der Bergpredigt berichtet.

Am fünften und ſechſten Sonntage nach Epiphanie, ſo wie an den darauf folgenden Sonntagen Septuageſima und Sexageſima haben wir Lehrabſchnitte aus den Reden des Heilandes, welche alle vier in paſſenden Sinnbildern uns das von Jeſus zu ſtiftende Reich Gottes, die chriſtliche Kirche, (deren ſchnelle Verbreitung, ſegenreiche Wirkungen für das Menſchengeſchlecht im Ganzen, verſchiedene Aufnahme und Befolgung der darin verkündigten Lehren des Evangeliums von Seiten einzelner Menſchen, Gleichſtellung hinſichtlich des Lohnes, mögen ſie früher oder ſpäter in die Kirche getreten ſein, wenn ſie nur gleich treu gewirkt haben), näher bezeichnen. Sie enthalten nämlich die Gleichniſſe vom Unkraut unter dem Waizen (fünfter Sonnt. nach Epiph.); vom Senfkorn und Sauerteig (ſechſter Sonnt.); von den Arbeitern im Weinberge (Septuageſ.) und vom Säemann und guten Samen (Sexageſ.). Welch'

eine passende Verbindung! wie angemessen für diese Zeit, in welcher die gewöhnliche Folge und Ordnung in der Lebensgeschichte Jesu uns zur Betrachtung des öffentlichen Lehramtes Jesu, welches nach seinem Tode durch die Apostel und die Kirche fortgeführt werden soll, hinführet. Aber warum hebt in dieser Zeit die Kirche nicht die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren Jesu selbst zur Betrachtung aus, sondern begnügt sich mit den allgemeinen Aufschlüssen, die Jesus über die Verkündigung und die Verbreitung seines Evangeliums, die verschiedentliche Aufnahme und Befolgung desselben und das endliche Loos derer, die sich zu demselben bekennen, gibt? Ich antworte: die wesentlichsten Glaubenslehren Christi legt uns die Kirche in Verbindung mit den wichtigsten Ereignissen aus dem Leben Jesu, mit denen sie auf das engste zusammenhangen, vor Augen, und den wichtigsten Sittenlehren Jesu glaubte sie einen größern Zeitabschnitt des Kirchenjahres widmen und diesen zwar dann erst beginnen zu müssen, wo die Betrachtung der wichtigen geschichtlichen Religionsereignisse und der damit verbundenen dogmatischen Wesenlehren des Christenthums vorausgegangen und zu Ende gebracht ist. Denn die christliche Glaubenslehre ist das Fundament der christlichen Sittenlehre*). — Wir kom-

*) In dem v. a. Artikel der L. M. heißt es: „Gegen das Ende des Jänners fängt in Palästina der Frühling an; die Witterung schwankt Anfangs; es zeigen sich Frühlingsstürme und Gewitter; die Schifffahrt ist gefährdet. Es scheint, bei den Stürmen schliefe der, welchem Wind und Meer gehorchen. Dieses mag unsern Pericopensammler veranlaßt haben, auf den vierten Sonntag nach der Erscheinung, der gegen das Ende des Jänners einfällt, das Wunder Jesu in Legung des Seesturmes zu erzählen. — Im Frühling wird ferner gesäet; mit der Saat zeigt sich das Unkraut. Diese Beobachtung gibt eine lehrreiche Pericope aus dem Gleichnisse bei Matth. 13. Fünfter Sonntag nach der Erscheinung. — Die Stauden und Bäume fangen zu dieser Zeit an, sich zu belauben. So zeigt sich auch schon die Senfstaude. Es gehen die Feldarbeiten an, welche die Betriebsamkeit der Hausleute verdoppeln. Man sieht das Weib öfters als sonst, Sauerteig zum Brodmehl herzutragen. Der Sammler wurde dadurch an die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige um so leichter erinnert, daß sie gerade sich an das Evangelium des vorigen Sonntags anschließen. Sechster Sonn-

men zum Sonntag Quinquageſima. Es wird uns in dem Evangelium dieſes Sonntages erzählt, wie Jeſus mit ſeinen Jüngern zum letztenmale nach Jeruſalem hinaufgeht, ihnen ſein dort bevorſtehendes Leiden und Sterben ankündigend und den Weg dahin noch mit Wohlthaten bezeichnet, indem er einen Blinden ſehend macht. Es bedarf zur Vertheidigung dieſes Abſchnittes nichts weiter als der kurzen Bemerkung, daß an dem darauf folgenden Mittwoch die heil. Faſtenzeit beginnt, in welcher wir des Leidens und Sterbens unſers Herrn und Heilandes insbeſondere gedenken ſollen. Ueber die Evangelienabſchnitte an den Faſtenſonntagen (mit Ausnahme des Palmſonntages) könnte man im Allgemeinen den Tadel ausſprechen, daß ſie weder aus der Leidensgeſchichte des Herrn genommen ſind, noch auch etwas auf das Buß- und Beſſerungsgeſchäft zunächſt Bezügliches zum Inhalte haben. Wer aber bedenkt, daß außer den gewöhnlichen Sonntagspredigten in der heil. Faſtenzeit beſondere Faſtenandachten zum leidenden und ſterbenden Heilande oder ſonſtige Bußandachten nebſt dazu paſſenden Predigten oder Betrachtungen üblich ſind, der wird nicht fordern, daß auch die gewöhnlichen Predigten an den Sonntagen denſelben Stoff behan-

---

tag nach der Erſcheinung. — Nun fängt auch der Weinbergbau an. Der Hausvater miethet ſich Arbeiter. Wie ſchön entſpricht dieſer Beobachtung die Pericope am Sonntage Septuageſima. — Der Samen geht auf, aber nicht aller. Selbſt der aufgegangene erhält ſich nicht; nur ein kleiner Theil bringt Frucht und auch in dieſer iſt ein Unterſchied. Die Stelle bei Luc. 8 lieferte unſerm Sammler das herrliche Gleichniß vom Säemann am Sonntage Sexageſima." — Wohl viele Leſer werden mit mir hierin ein bloßes Spiel des Witzes erkennen und die andern doch zugeben müſſen, daß, da die Sonntage Septuageſima und Sexageſima bald früher, bald ſpäter — um drei ja vier Wochen verſchieden — einfallen, auch die für dieſelben ausgehobenen Abſchnitte nicht immer mit derjenigen Jahreszeit und ihren beſondern Erſcheinungen und bürgerlichen Verrichtungen, auf die ſie ſich beziehen ſollen, ſo genau zuſammen treffen. Nicht zu gedenken, daß, wenn für die Auswahl dieſer Pericopen bloß Italiens Himmel berückſichtigt wäre, ſich die Aufnahme derſelben für andere Himmelsſtriche durchaus nicht vertheidigen ließe.

deln. Uebrigens iſt der Inhalt mehrer dieſer Sonntagsevangelien doch nicht ohne Beziehung auf das Buß- und Beſſerungsgeſchäft, wie wir nun näher ſehen werden. —

Am erſten Faſtenſonntage wird uns die Verſuchungsgeſchichte Jeſu und ſein vierzigtägiges Faſten vorgehalten; — über den Zuſammenhang dieſes Gegenſtandes mit dem Bußgeſchäfte wird Niemand näherer Aufklärung bedürfen. Aber auch die tiefe Erniederung und außerordentliche Verdemüthigung des göttlichen Heilandes, welche in der Zulaſſung ſataniſcher Verſuchungen ſich kund giebt, iſt ein anderweitiges Moment, welches dieſe Geſchichte zum paſſenden Betrachtungsſtoffe für den Anfang der h. Faſtenzeit macht. Es gehört nämlich auch jene Verdemüthigung zu dem Sühnopfer für die Sünden der Welt, deſſen letztes und höchſtes Moment allerdings das Leiden und Sterben des Heilandes iſt. — Da wir aber bei der Betrachtung der tiefen Erniedrigung des Heilandes, theils um an derſelben kein Aergerniß zu nehmen, wie die Juden, theils um den eigentlichen und wahren Zweck derſelben: uns die Gerechtigkeit und Liebe Gottes recht lebendig vor Augen zu ſtellen, nicht zu verfehlen, des Heilandes göttliche Würde und Hoheit nicht aus den Augen verlieren dürfen: ſo läßt die Kirche der Betrachtung der Erniedrigung des Heilandes am erſten Sonntage der Faſten unmittelbar eine Betrachtung der höhern Würde und Herrlichkeit deſſelben am zweiten Faſtenſonntage folgen. Der Evangelienabſchnitt hat die Verklärung Jeſu auf dem Berge zum Inhalte. Wie zweckmäßig iſt demnach die Aufeinanderfolge dieſer Contraria! Bemerkenswerth iſt auch das, daß die beiden großen Männer, Moſes und Elias, welche bei der Verklärung Jeſu erſchienen, Moſes vor der Promulgation des Geſetzes des A. B., Elias auf dem Wege zum Berge Horeb gleich dem göttlichen Heilande vierzig Tage und vierzig Nächte ohne Speiſe und Trank von Gott erhalten und ſo Vorbilder Jeſu wurden auch hinſichtlich ſeines Faſtens. Ferner dürfte auch der

Umstand einige Beachtung verdienen, daß die beiden Männer nach dem Berichte des Evangelisten Lucas 9. K. 31. V. mit dem verklärten Jesu aber den Ausgang seiner Sache in Jerusalem d. i. über sein Leiden und Sterben sich unterredeten. Am dritten Fastensonntage zeigt uns der evangelische Abschnitt Jesum wiederum in tiefer Erniedrigung; er berichtet uns die gröbste abscheulichste Lästerrede, die jemals die Pharisäer gegen Jesum ausgestoßen haben und die sanfte Vertheidigung Jesu dagegen. Am ersten Sonntage sahen wir Jesum den Satan mit seinen verführerischen Schmeichelreden, an diesem dritten Sonntage sehen wir ihn die boshaften Pharisäer mit ihren gottlosen Lästerreden abweisen und zu Schanden machen. Indem sich Jesus den Stärkern nennt, der den Satan überwindet und ihm die Waffen nimmt, haben wir auch zum Theil in diesem Evangelium ein Zeugniß von der göttlichen Macht und Hoheit Jesu. — Auch enthält dasselbe Evangelium eine nachdrückliche Warnung vor dem Rückfalle in die Sünde und dringende Ermahnung zur Standhaftigkeit in dem angefangnen Bußgeschäfte in dem Gleichnisse von dem aus dem Menschen ausgefahrenen aber zurückkehrenden bösen Geiste. —

Das Evangelium des vierten Sonntages erzählt uns die wunderbare Brodvermehrung. Was soll aber diese hier? höre ich Manchen fragen. Die Kirche kann für die Auswahl dieses Abschnittes mehre Gründe gehabt haben, indem derselbe in mehrfacher Rücksicht für diese Zeit, ja selbst für diesen Sonntag gerade geeignet scheint. Vorerst ist die Brodvermehrung eine Wunderthat, welche im hohen Grade die göttliche Macht und Herrlichkeit Jesu offenbart, so zwar, daß das Volk, welches dieses Wunder ansah, von Erstaunen ergriffen wurde und Jesum zum Könige auszurufen beabsichtigte. So wäre denn der Inhalt dieses sonntäglichen Evangeliums wiederum der Gegensatz von dem des vorigen Sonntages und es würde die Idee der Kirche, uns in der Fastenzeit Jesum bald in

ſeiner Erniedrigung bald in ſeiner göttlichen Hoheit vor Augen zu führen, hier noch fortgeſetzt. Es ſei hier gleich ſchon bemerkt, daß auch in den Evangelienabſchnitten der zwei folgenden Faſtenſonntage dieſelbe Idee noch verfolgt wird; am fünften Sonntag nämlich wird uns wieder von groben Läſterungen der Juden und dem Verſuche, Jeſum zu ſteinigen berichtet, am ſechſten wird uns der feierliche Einzug Jeſu in Jeruſalem erzählt. — Vielleicht hat aber auch die Kirche das im Auge gehabt, daß die wunderbare Brodvermehrung, welche uns zu Anfange des ſechſten Cap. des Evangeliums Johannes erzählt wird, die Veranlaſſung gegeben hat und den Uebergang bildet zu der merkwürdigen Rede des Heilandes über das h. Altarsſakrament, ſo mit Recht als eine Vorbereitung zum feſten Glauben an dieſes wunderbarſte Geheimniß angeſehen werden kann, die Faſtenzeit aber auch, und insbeſondere die letzte Woche vor dem Anfange der öſterlichen Zeit zur Vorbereitung dienen ſoll zu der öſterlichen Communion. — Es hat ferner die Kirche von jeher nebſt dem Faſten und Beten das Almoſengeben und überhaupt die Werke der Barmherzigkeit als ein paſſendes Bußwerk betrachtet, gemäß dem Ausſpruche der Schrift: „das Almoſen tilgt die Menge der Sünden," und ähnlichen andern Schriftſtellen. Darum empfiehlt uns denn die Kirche in der Faſtenzeit die Werke der Barmherzigkeit und ſollte ſie uns nicht in der Geſchichte der Brodvermehrung Jeſus als Beiſpiel aufſtellen wollen, der ſich der hungernden Volksmenge erbarmte, ſprechend, wie die andern Evangeliſten berichten: „Ich habe Mitleid mit dem Volke; wenn ich ſie ungeſättiget nach Hauſe gehen laſſe, ſo werden ſie auf dem Wege erliegen, denn einige ſind von Ferne her gekommen"? Könnte nicht endlich noch dazu die Kirche die Abſicht haben, um dieſe Jahreszeit, beim beginnenden Frühlinge, wo die Hoffnungen und Befürchtungen wegen der Früchte des Feldes rege werden, durch die Vorlegung der wunderbaren Brodvermehrung das Vertrauen auf den allfürſorgen-

den Gott zu beleben und die zu großen ängstlichen Sorgen fern zu halten? Mag die Kirche nun das Eine oder das Andere besonders im Auge gehabt haben, wir sehen jedenfalls, daß die Geschichte der wunderbaren Brodvermehrung in mehrfacher Hinsicht ein nicht ungeeigneter Betrachtungsstoff für die Fastenzeit ja zum Theil grade für den vierten Fastensonntag ist. — Am Passionssonntage vernehmen wir im Evangelio ein herrliches Zeugniß Jesu Christi von seiner Gottheit, von seiner Wahrheitsliebe, von seinem gänzlich unbescholtenem Wandel und ihm gegenüber einen Beweis von der Verstocktheit, Bosheit und Mordlust seiner Feinde. Was in diesem Evangelium uns vorgeführt wird, ist gewissermaßen ein Vorspiel von der eigentlichen Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu, in welcher von der einen Seite seine Unschuld, Wahrheitsliebe und selbst seine höhere Abkunft und Würde, von der andern Seite die Blindheit, Rachsucht und Mordlust der jüdischen Obern sich so augenfällig bethätigte. Wer kann somit das Passende dieser Pericope für diesen Sonntag verkennen? — Die Evangelienabschnitte des Palm- und Ostersonntages kann ich unbedenklich mit Stillschweigen übergehen. In der Osterwoche haben wir an jedem Tage in der Messe ein eigenes Evangelium, welches uns irgend eine Scene aus der Auferstehungsgeschichte, irgend eine Erscheinung des Auferstandenen oder eine Begebenheit, die mit der Auferstehung Jesu zusammenhängt, vorführt. Die Prediger müssen nun ohne Zweifel der Kirche Dank wissen, daß sie für den zweiten Osterfeiertag und für den ersten Sonntag nach Ostern grade die lehrreichsten, rührendsten und erbaulichsten Begebenheiten aus der Auferstehungsgeschichte ausgehoben und zum Betrachtungsstoffe festgesetzt hat, die ich nicht besonders namhaft zu machen brauche, da jeder katholische Christ sie wohl kennt. In Betreff der Evangeliumspericope für den weißen Sonntag kommt auch der Umstand in Betracht, daß der Herr dem ungläubigen Thomas grade am achten Tage nach seiner Auferstehung

erschien. — Da die Osterfeier in ihrer wahren Bedeutung die freudenreiche Feier des im Tode des Herrn vollendeten, durch seine Auferstehung besiegelten Versöhnungsopfers ist, so kann es Niemanden befremden, ja muß jedem sehr passend dünken, daß uns die Kirche am zweiten Sonntage nach Ostern das Evangelium vom guten Hirten, der sein Leben für seine Schaafe läßt und alle in seinen Schaafstall versammeln will, verlesen läßt. Sie will, daß wir, so wie wir den Tod des Herrn vor Ostern vierzehn Tage hindurch in h. Trauer, in bußfertigem Sinne und tiefer Zerknirschung des Herzens betrachtet haben, so desselben Todes nach Ostern einige Wochen hindurch in h. Freude und Danksagung für die durch ihn bewirkte Versöhnung mit Gott gedenken sollen. Vor Ostern beschäftigt uns also mehr der Gedanke an die Ursache des Todes Jesu — an unsere Sünden; nach Ostern mehr der Gedanke an die heilbringende Wirkung desselben Todes — unsere Aussöhnung mit Gott. Zwar ist die ganze Fastenzeit dem Andenken an das Leiden und Sterben des Herrn in der erstern Beziehung gewidmet, und die ganze österliche Zeit dem Andenken an den Tod des Herrn in der zweiten Beziehung (in so fern wir durch ihn versöhnt und durch die Auferstehung dieser Versöhnung gewiß geworden sind). Allein die nähere Beschäftigung mit diesen Gegenständen der Betrachtung beginnt mit dem Passionssonntage und endet (kann man sagen) mit dem fünften Sonntage nach Ostern. Denn Bittwoche, Himmelfahrts- und Pfingstfest, obwohl zur österlichen Zeit in weiteren Sinne noch gehörend, bieten zu viel anderweitigen wenn auch verwandten Betrachtungsstoff dar. — Der Hauptgedanke in dem Evangelium des dritten Sonntages nach Ostern ist die Freude der Jünger über das Wiedersehen ihres geliebten Meisters, welche Freude nun nicht mehr von ihnen genommen wird. „Eure Traurigkeit, sagt Jesus, wird in Freude verwandelt werden. Ich werde euch wiedersehen und euer Herz wird sich erfreuen und eure Freude wird

euch Niemand mehr nehmen." — Wie passend demnach dieses Evangelium für die Osterzeit sei, liegt am Tage*). Die Evangelienabschnitte für den vierten, fünften und sechsten Sonntag nach Ostern sind ebenfalls aus der Abschiedsrede des Herrn genommen. Der Heiland tröstet seine Jünger wegen seines bevorstehenden Abschiedes von ihnen und zwar vorzugsweise durch die Verheißung des h. Geistes, der nach seinem Hingange als sein Stellvertreter und Sachwalter das große Werk, das er angefangen durch sie, die Apostel, fortsetzen, ihr und ihrer Nachfolger Lehrer und Führer sein und bei der Kirche bis zum Ende der Zeiten bleiben werde. Jesus hat hier offenbar nicht sowohl seine erste sehr kurze Trennung durch den Tod, als vielmehr sein gänzliches Abscheiden von der Erde, seine sichtbare Auffahrt in den Himmel im Auge und darum ist es gewiß auch nicht unpassend, wenn uns die Kirche die tröstliche Abschiedsrede des Herrn an den letzten Sonntagen vor dem Himmelfahrtsfeste zur Betrachtung vorhält, um so weniger, da der Hauptinhalt uns zugleich auf den h. Geist hinweiset, auf den Zweck seiner Sendung und die ganze Art seiner Wirksamkeit in der Kirche. Denn es ist das hohe Pfingstfest vor der Hand, auf dessen segenreiche Feier die Kirche ihre Gläubigen durch entsprechenden Unterricht vorbereiten möchte.

Da einer dieser Sonntage, der fünfte nach Ostern, die Bittwoche eröffnet, so hat die Kirche auch dafür weise gesorgt, daß der Evangelienabschnitt etwas das Bittgebet Betreffendes enthielte. Der Heiland fordert darin seine Jünger auf, in seinem Namen zu bitten und sichert

*) Der Verf. des o. a. Art. der L. M. sagt. „Man erhält über die Wahl dieser Pericopen des zweiten, dritten und vierten Sonntags einen noch bessern Aufschluß, wenn man wieder das gemeine Jahr zu Hülfe nimmt. — Um Ostern ist hoher Frühling, oder angehender Sommer in Palästina. Der Hirt zieht mit seiner Heerde auf die Weide. Zweiter Sonntag nach Ostern. — Es ist die Zeit der Reisen, von denen man über ein Kleines wiederkommt. Dritter Sonntag. — Darunter ist auch die Zeit zur Heimreise. Ich gehe zum Vater. Vierter Sonntag." Risum teneatis amici! —

dieſem Bittgebete die Erhörung zu. Vom heil. Geiſte iſt aber im ſelbigen Abſchnitte Rede, wo es heißt: „Bisher habe ich zu euch in Gleichniſſen geredet. Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichniſſen mit euch reden, ſondern offen vom Vater euch belehren werde. Zu jener Zeit dann werdet ihr auch in meinem Namen bitten" u. ſ. w.

Im Evangelium des ſechſten Sonntages nach Oſtern, des letzten dem Pfingſtfeſte vorangehenden Sonntages, ſpricht der Heiland von dem Zeugniſſe, welches der heil. Geiſt und welches die Apoſtel Ihm geben würden, und von den Verfolgungen, welche ihnen in der Welt dieſes Zeugniſſes wegen bevorſtänden. Man tadelt es vielleicht, daß die drei nach einander folgenden Evangelienabſchnitte des vierten, fünften und ſechſten Sonntages nach Oſtern, zu denen man auch noch den für den Pfingſtſonntag zählen könnte, deſſelben oder doch ganz ähnlichen Inhaltes ſeien und den Prediger nöthigten über denſelben Gegenſtand zu oft und zu weit ſich zu verbreiten. Indeß es kann Niemanden, der die genannten Abſchnitte und die darin vorkommenden Gedanken oder Lehren etwas genauer anſieht, entgehen, daß es verſchiedenartige und dabei recht fruchtbare Seiten oder Momente eines und deſſelben Lehrpunctes ſind, die dort berührt werden, und daß dieſe hinreichend mannigfaltigen und reichhaltigen Stoff zu näherer Betrachtung darbieten. Es würde mich zu weit führen, wenn ich dieſes nachweiſen wollte. — Der bekannte Evangelienabſchnitt für den heil. Pfingſtſonntag iſt wegen der darin vom heil. Geiſte ausdrücklich handelnden Stelle und wegen noch anderer damit zuſammenhängender Aeußerungen Jeſu, welche ſich auf das Ereigniß des Pfingſtfeſtes und deſſen ſegenreiche Folgen beziehen laſſen, ausgewählt worden. Am Pfingſtmontage haben wir einen Theil aus der Unterredung des Herrn mit Nicodemus. Was ſoll denn dieſer hier? Der Heiland erklärt ſich darin — vorerſt über die Liebe Gottes, die ſich in der Sendung ſeines Sohnes offenbart und den Zweck dieſer Sendung,

dann über die Nothwendigkeit des Glaubens an den Sohn und endlich gibt er als das Haupthinderniß des Glaubens an ihn an, daß die Menschen die Finsterniß mehr lieben, als das Licht. Bedarf es nun wohl einer nähern Nachweise, daß dieses Lehrstück für Pfingsten paßt, wo wir das Andenken an jene Tage begehen, an welchen die Apostel zum erstenmale der Welt das große Geheimniß der Liebe Gottes in der Dahingabe seines Sohnes für die Sünden der Welt, die Nothwendigkeit des Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen und der Ablegung der Werke der Finsterniß verkündeten? Worüber Jesus den Nicodemus belehrte, ist gerade auch der Inhalt der Predigt des Apostels Petrus am Pfingstfeste.

Am Feste der heiligsten Dreieinigkeit, dessen Anordnung unmittelbar nach Pfingsten eine so schöne sinnvolle Bedeutung hat, vernehmen wir im Evangelio den erhabenen Auftrag des Herrn an seine Jünger: „Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes.“ Wie entsprechend dieses kurze aber inhaltreiche und inhaltschwere Evangelium für den ersten Sonntag nach Pfingsten und für das Fest der Dreieinigkeit! Nicht weniger sinnvoll, als die Feier des Dreieinigkeitsfestes unmittelbar nach Pfingsten ist die sich so nahe anschließende Festfeier des heiligsten Sacramentes. Kaum hatte sich mit dem Pfingstfeste eine christliche Gemeinde zu bilden angefangen, so brachen sie auch schon das Brod, das heil. Brod des Lebens, in ihren Versammlungen und befolgten den Befehl des Herrn: Thut das zu meinem Andenken. — Das Evangelium des hehren Frohnleichnamsfestes ist bekanntlich entnommen aus der merkwürdigen Rede des Herrn im sechsten Capitel des Johannes. Am Sonntage in der Octav oder dem zweiten Sonntage nach Pfingsten haben wir im Evangelium die Parabel vom großen Abendmahle, wozu viele Gäste geladen wurden, die sich der Reihe nach entschuldigen. Unter dem Abendmahle ist zwar zunächst die Kirche Jesu, die

am Pfingſtfeſte gegründet wurde, zu verſtehen, jedoch läßt daſſelbe an ſich und in mehren Umſtänden der Erzählung eine paſſende Anwendung auf das heil. Sacrament zu und es ſcheint demnach die Kirche in dieſer doppelten Rückſicht dieſen Evangelienabſchnitt für den bemeldeten Sonntag paſſend gefunden zu haben.

Mit der Frohnleichnamsoctave iſt nun die erſte große Hälfte des Kirchenjahres, die Feier der großen Ereigniſſe und Geheimniſſe des Chriſtenthums zu Ende und es beginnt die zweite Jahreshälfte, welche dem Nachdenken über die wichtigſten practiſchen Lehren des Chriſtenthums gewidmet iſt. Die erſte will den Glauben, die zweite das Leben nach dem Glauben in uns bewirken und befeſtigen. Hier nun eine ſyſtematiſche Ordnung der practiſchen Lehren verlangen, wie dieſelben etwa in einer wiſſenſchaftlichen Moral oder auch ſelbſt ſchon in einem gut eingerichtetem Catechismus abgehandelt werden, hieße durchaus eine Erbauungsanſtalt, wie es vorzugsweiſe die Liturgie und die mit letzterer eng verbundene Predigt iſt, zu einer Unterrichtsanſtalt machen wollen. Chriſtliche Liturgie und Predigt, auch wenn dieſe mit einander verbunden werden, belehren zwar auch, und beſonders letztere ſoll auch erforderlicher Maßen belehren, aber das Lehren iſt da nicht der Hauptzweck, ſondern das Erbauen; Schulkatecheſe und Chriſtenlehre ſchließen zwar auch die Erbauung nicht aus, aber hier iſt Belehren der Hauptzweck. Außerdem muß ich vorläufig noch bemerken, daß viele evangeliſche Pericopen dieſer zweiten Hälfte des Kirchenjahres mehr als eine Hauptlehre enthalten, wie das denn auch den Predigern meiſtens ſehr erwünſcht iſt, weil ſie mehr Abwechſelung für den Predigtſtoff haben. Wo dieſes nun der Fall iſt, da habe ich nur diejenige Hauptlehre oder denjenigen Hauptlehrpunct hervorgehoben, der mir in den Plan des Ganzen am beſten zu paſſen ſchien. Jetzt zur Sache. —

Der evangeliſche Abſchnitt des dritten Sonntages nach

Pfingsten muntert uns durch die Parabel vom verlornen Schafe und Groschen zur Buße auf, der Grundbedingung aller Heilswirkung, womit das Leben in Christo, im Glauben und in der Liebe den Anfang nehmen muß. Das Evangelium vom vierten Sonntage handelnd vom Fischzuge Petri, empfiehlt uns nebst andern pflichtmäßigen Gesinnungen und Tugenden vor Allem die Demuth vor Gott in lebendiger Anerkenntniß unserer Sündhaftigkeit. „Herr! geh' von mir hinaus, rief Petrus, ich bin ein sündiger Mensch." Das Evangelium des fünften Sontages schärft uns ein, uns der wahren, innern, christlichen Gerechtigkeit und Tugend und nicht der unächten bloß äußern und pharisäischen zu befleißigen und lehrt uns insbesondere, daß die äußern religiösen Andachtsübungen uns nichts nützen, wenn wir Haß und feindselige Gesinnung gegen den Bruder im Herzen hegen. Nebenbei werden wir vor Zorn, Beschimpfung des Nächsten, vor feindseligem Verhältnisse zu ihm und Unversöhnlichkeit nachdrücklichst gewarnt.

Das Evangelium des sechsten Sonntages von der Speisung der vier Tausend empfiehlt uns Mitleiden mit der leiblichen Noth des Nächsten und barmherzige Abhülfe derselben (enthält aber auch manche treffliche Lehren über den rechten gottgefälligen Gebrauch der Nahrungsmittel).

Am siebenten Sonntage werden wir gewarnt vor Verführung zum Bösen und es wird uns das beste Mittel an die Hand gegeben, ihr zu entgehen. Ein zweiter Hauptlehrpunct dieses Evangeliums ist aber die Unzulänglichkeit des bloßen Herr! Herr! Sagens und die Nothwendigkeit der guten Werke. — Das Evangelium des achten Sonntages — vom ungerechten Haushalter — schärft Gerechtigkeit im Erwerbe und weise Anwendung der zeitlichen Güter ein. Das Evangelium des neunten Sonntages predigt uns Mitleiden mit der geistigen Noth des Nebenmenschen nach Jesu Beispiel: „Jesus weint über das verstockte und ins Verderben sich stürzende Jerusalem."

Die Sünder warnt es, ſich nicht durch Verſtocktheit in der Sünde ein ähnliches Schickſal, wie Jeruſalem, zu bereiten und darum die ihnen ſo vielfach und unaufhörlich zu Theile werdenden Belehrungen, Warnungen, Ermahnungen, innerliche und äußerliche nicht zu verachten, in der Furcht, es könnte die letzte göttliche Heimſuchung ſein. — Das Evangelium des zehnten Sonntags warnt vor geiſtigem Hochmuthe. „Der betende Phariſäer und Zöllner.“ Das Evangelium des eilften von der Heilung des Taubſtummen muntert uns vor Allem zum Preiſe der Güte Gottes und zum Danke gegen ihn auf wegen alles von ihm empfangenen Guten, denn es ſchließt damit: „Alles Volk lobte Gott und ſagte: Er hat Alles wohl gemacht.“ Es wird allerdings dieſen Worten eine umfaſſendere Bedeutung und Anwendung gegeben, als ſie im Conterte haben; wer will das aber tadeln? Dieſer Sonntag fällt meiſtens in die Zeit der Fruchtärnte oder kurz nach derſelben, wenigſtens hier zu Lande.

Am folgenden zwölften Sonntage werden uns zuerſt die Hauptgebote des Chriſtenthums, die der Liebe Gottes und des Nächſten, eingeſchärft, darauf erklärt, daß unter dem Worte „Nächſter“ jeder Menſch zu verſtehen ſei, der unſerer Hülfe benöthigt iſt, und gezeigt worin ſich die wahre Nächſtenliebe bethätige. — Der evangeliſche Abſchnitt des folgenden dreizehnten Sonntages legt uns die Pflicht der Dankbarkeit ans Herz; er handelt nämlich von der Heilung der zehn Ausſätzigen, von denen einer umkehrte und Jeſu dankte. — Das Evangelium am vierzehnten Sonntage will alle ängſtlichen Sorgen für das Zeitliche entfernen und das Vertrauen auf Gottes Fürſehung in uns beleben. „Was ſeid ihr ſo ängſtlich beſorgt um das, was ihr eſſen und trinken werdet u. ſ. w.“ Das Evangelium des fünfzehnten Sonntags tröſtet uns wegen des Hinſcheidens geliebter Angehörigen, es iſt überhaupt ein Troſtevangelium für bekümmerte Wittwen, verlaſſene Waiſen und betrübte Seelen anderer Art, und ſteht des-

wegen im Zusammenhange mit dem Evangelium des vorhergehenden Sonntages; „Jesus erweckt der Wittwe Sohn zu Naim vom Tode.“ Der evangelische Abschnitt für den sechszehnten Sonntag enthält als Hauptgedanken: die Sabbathfeier. — Das Evangelium des siebzehnten Sonntages schärft uns von Neuem die größten Gebote der Gottes- und Nächstenliebe ein; sie sind der kurze Inbegriff der Gesetzgebung des Alten wie des Neuen Bundes, die Belehrung darüber und die Beherzigung derselben ist so wichtig, daß es die Kirche für dienlich erachtet, zweimal eben diesen Gegenstand zur Belehrung und Erbauung vorzulegen. Das Evangelium des achtzehnten zeigt uns im Gichtbrüchigen, von dem der Heiland zu erkennen gab, daß er durch ein ausschweifendes Leben sich diese Krankheit zugezogen, ein warnendes abschreckendes Beispiel der schrecklichen zeitlichen Folgen übermächtiger Leidenschaften. Hiermit schließen sich die aus der allgemeinen Sittenlehre ausgehobenen Stücke; die aus der Lehre von den Pflichten gegen Gott kommen auf Liebe, Demuth, Vertrauen, Dankbarkeit und äußere Gottesverehrung (Sonntagsfeier) zurück, die aus der Pflichtenlehre gegen die Menschen auf die wahre christliche Gerechtigkeit und Tugend im Allgemeinen, auf eine alle Menschen umfassende, allen Haß, allen Groll und feindselige Stimmung ausschließende, in Werken der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit sich thätig erweisende Nächstenliebe, auf Beherrschung der sinnlichen Triebe, Unterdrückung der Leidenschaften, Mäßigung der zeitlichen Sorgen und der Betrübniß um zeitliche Verluste, Gerechtigkeit im Erwerbe, Weisheit in der Anwendung irdischer Güter. Ich bemerke nochmals, systematische Ordnung und auch Vollständigkeit kann kein Vernünftiger hier fordern, die letztere um so weniger, da wir auch in der ersten Hälfte des Kirchenjahres durch die niemals zu unterbleibende practische Anwendung der Glaubenslehren und der wichtigen Religionsbegebenheiten von selbst in das Gebiet der Moral

eingeführt werden. — Bevor nun die Kirche von den allgemeinen Sittenlehren oder Pflichten unſer Nachdenken auf die Pflichten beſonderer Stände u. ſ. w. hinwendet, will ſie zuerſt einen kräftigen Beweggrund zur treuen Erfüllung der Pflichten, zum Wirken des Heils in Furcht und Zittern an die Hand geben, indem ſie unſern Blick auf die ewigen Strafen in der andern Welt hinlenkt, auf die äußerſte Finſterniß, wo Heulen und Zähnknirſchen iſt. Dieß geſchieht im Evangelium des neunzehnten Sonntages; der Inhalt der Evangelien vom zwanzigſten, ein und zwanzigſten und drei und zwanzigſten Sonntage bezieht ſich auf das häusliche und bürgerliche Leben und handelt von den Pflichten der Hausherren, der Knechte, und der Unterthanen des Staates. Hier haben wir alſo die wichtigern Standespflichten. Das Evangelium des zwanzigſten Sonntages hält uns ein ſchönes Familiengemälde vor. Ein Vater trägt väterliche Sorge für ſeinen Sohn; die Knechte nehmen herzlichen Antheil an dem Leiden des Hausherrn; alle werden gläubige Schüler Jeſu. Das Evangelium vom ein und zwanzigſten handelt von verſchiedenen Knechten, deren einige als roh und gefühllos gegen ihre Mitknechte, andere als zartfühlend und mitleidig dargeſtellt werden. Es gibt Veranlaſſung, über das pflichtmäßige Benehmen der Dienſtboten gegen einander und, wenn man will, auch gegen die Herrſchaft, zu handeln. — Das Evangelium vom zwei und zwanzigſten von des Kaiſers Zinsgroſchen ſchärft die Pflichten der Unterthanen gegen die weltliche Obrigkeit ein *). — Gegen das Ende des Kirchenjahres

*) Hören wir hier noch einmal den Verfaſſer des öfter angez. Aufſ. der L. M. und zwar über die bis dahin beſprochenen Pericopen der Sonntage nach Pfingſten: „Für die Auswahl, wie wir ſie in unſerm Evangelienbuch haben, ſprechen auch vielfältig, wie wir oben ſchon ſahen, die Zeitumſtände des gemeinen Jahres. Im Sommer kommen die Baumfrüchte, Feigen, Trauben, aber auch mit ihnen Dornen und Diſteln; man ſieht gute und ſchlechte Bäume. Vielleicht hat der Anblick davon den Pericopenſammler an die Rede Jeſu erinnert, die am ſiebenten Sonntage nach Pfingſten geleſen wird. — Es wird in die Scheuern

im letzten Monate richtet die Kirche unser Nachdenken vorzugsweise auf die letzten Dinge des Menschen hin. Das Evangelium des drei und zwanzigsten Sonntages stellt uns den Tod vor Augen und zwar in seiner wahren Bedeutung unter dem freundlichen Bilde eines Schlafes. Das Mädchen ist nicht todt, sagt Christus, es schläft nur. Dieses hindert aber nicht, den Tod auch von seiner ernsten und furchtbarsten Seite für die Sünder darzustellen und zu betrachten. — Das Fest Allerheiligen erhebt unsern Blick zu den seligen Wohnungen der verklärten Gotteskinder. Die Freuden des Himmels sind der Gegenstand unserer Betrachtung. Der Allerseelentag senkt unsern Blick hinab zum traurigen Aufenthalte der im Zustande der Läuterung befindlichen Seelen der Verstorbenen. Den Leiden des Fegfeuers ist unsere Betrachtung gewidmet. Endlich führt uns am vier und zwanzigsten und letzten Sonntage nach Pfingsten, dem letzten zugleich des ganzen Kirchenjahres die Kirche das Weltgericht, mit dessen Vorbilde, nämlich dem Strafgerichte, das bei der

---

gesammelt. Zu dem Segen Gottes melden sich nun auch die Armen. Ob wir nicht die Pericopen am zweiten Sonntag nach Pfingsten am zwölften vom barmherzigen Samariter und mehre andere dieser Beobachtung zu verdanken haben? — Volksfeste, Hochzeiten, Kirchweihfeste und Gastereien werden um diese höhere Jahreszeit häufiger. Die Pericopen vom Abendmahle, vom Hochzeitmahle, von dem Gastmahle Simons des Pharisäers, des Zachäus, der Schwestern des Lazarus mögen zum Theil dadurch veranlaßt worden sein. — Im Herbste kommen Krankheiten; die Herbstmonate sind besonders den Kranken gefährlich. Die Evangelien am fünfzehnten Sonntag, achtzehnten, zwanzigsten und drei und zwanzigsten sind ganz der Zeit gemäß. — Im Herbste kam auch die Zeit, wo die Pächte und Contributionen eingefordert wurden. Der ein und zwanzigste und zwei und zwanzigste Sonntag mögen ihre Pericopen dadurch erhalten haben." Ich überlasse es einem Jeden, sich darüber seine eignen Gedanken zu machen, darf jedoch nicht unbemerkt lassen, daß der Verfasser des betreffenden Artikels (der in Form einer Unterredung zwischen mehreren Landgeistlichen abgefaßt worden ist) am Ende selbst berichtet, daß der Erfinder dieser Ideen, Einer der unterredenden Geistlichen, von den andern Anwesenden belächelt und seine deßfallsigen Ideen für Producte eines spielenden Witzes ausgegeben worden seien. —

Zerſtörung Jeruſalems über das Jüdiſche Volk erging, vor Augen. In der zweiten Hälfte des Kirchenjahres ſoll aber außer der Erwägung der letzten Dinge des Menſchen uns auch das Tugendbeiſpiel der Heiligen zu einem chriſtlichen Sinne und Wandel, zur treuen Erfüllung der göttlichen Gebote, zum ernſtlichen Streben nach Heiligkeit ermuntern und ſpornen. Dazu dienen dann die Feſte der Heiligen, die im Verlaufe dieſer Jahreshälfte gefeiert werden: das Feſt der hh. Apoſtelfürſten, womit das Andenken an alle hh. Apoſtel verbunden iſt, die Feſte der ſeligſten Jungfrau, Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt und das Feſt aller Heiligen, welches letztere auch in dieſer Rückſicht ſeine Bedeutung hat. Die Marienfeſte, welche in der erſten Hälfte des Kirchenjahres gefeiert werden, außer Mariä Empfängniß, ſind mehr als Feſte des Herrn denn der ſeligſten Jungfrau anzuſehen und eignet ſich ſomit ihre Feier auch ganz für die erſte Jahreshälfte. Selbſt das Feſt der Empfängniß Mariä nimmt von der h. Adventzeit, in die es fällt, etwas Characteriſtiſches an, indem es uns die Nähe des ſehnlichſt erwarteten Erlöſers ankündigt. Es iſt der freundliche Morgenſtern, welcher der aufgehenden Sonne vorangeht und mehr die Aufmerkſamkeit auf dieſe, als auf ſich ſelber hinrichtet. Daß die Kirche auch in der erſten Hälfte des Kirchenjahres einzelne Feſte der Heiligen, obwohl in foro nur wenige, begeht, will gegen den herrſchenden Plan nichts verfangen; ſoll ja doch in dieſer Periode nicht ein bloß theoretiſcher, todter und unwirkſamer, ſondern ein practiſcher lebendiger in Liebe wirkſamer Glaube in uns herangebracht und gefördert werden und dazu ſind uns die Beiſpiele eines ſolchen Glaubens, wie ſie die Heiligen uns aufſtellen, kräftige Ermunterungsmittel. Außerdem muß man auch, was ich ſchon mehrmals bemerkt habe und auch hier wieder zu bemerken iſt, in der Anordnung der kirchlichen Zeiten und des entſprechenden Lehr- und Erbauungsſtoffes, nur einen gewiſſen Plan, nicht aber ein ſtrenges vollendetes Syſtem

ſuchen. Ich habe nun meine Aufgabe gelöſet. Sollte die Entwicklung und Durchführung des Planes in einzelnen Theilen, was ich gern zugeſtehen will, mangelhaft und der Verbeſſerung fähig und bedürftig ſein: ſo wird es im Intereſſe der Sache mich ſehr freuen, wenn ein Anderer mit einer ſolchen Verbeſſerung recht bald hervortritt. Möge mir dann nur das geringe Verdienſt bleiben, einen practiſch gewiß nicht unwichtigen Gegenſtand zur Sprache gebracht und zur beſſern Beleuchtung und Ausführung deſſelben Veranlaſſung gegeben zu haben.

Recensionen.

System der katholischen speculativen Theologie von Dr. Fr. Brenner. Erster Band. Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie. Regensburg, 1837. Verlag von G. Joseph Manz.

Wissenschaftliche Werke wollen vor Allem nicht bloß zur Anzeige gebracht, und nebenher mit einem allgemeinen, unbestimmten, von der Oberfläche geschöpften und durch Nichts belegten Urtheile begleitet sein, sondern auch einer Recension gewürdiget werden, welche auf den Grund eines ernsthaften Studiums derselben ein bestimmtes, wissenschaftlich vermitteltes, gehörig motivirtes und allseitig belegtes critisches Urtheil über dieselben ausspricht. Was die richtige Erfassung der Idee einer Recension betrifft, so wird diese Niemand in Abrede stellen; ob diese Idee indeß bei nachfolgender Beurtheilung streng festgehalten und durchaus verwirklicht worden, darüber möge der Leser entscheiden, und je nach dem Befinden der Sache unser Urtheil über die vorliegende Schrift vervollständigen und berichtigen.

Der erste hier zur Beurtheilung kommende Theil des Werkes, welcher nach d. Vorr. die Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie enthält, soll mit dem nachfolgenden zweiten Theile: Construction derselben, die gesammte katholische speculative Theologie ausmachen.

Voran geht eine Einleitung. Es scheint eine Einleitung zur Fundamentirung sein zu sollen, weil der als Einleitung überschriebene Abschnitt unter der Haupt-

Überschrift: Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie vorkommt. Bei näherem Durchgehen ihres Inhaltes muß sie aber als Einleitung des ganzen Werkes erscheinen. Wozu sie dienen solle, wird nicht gesagt; es muß sich daher aus dem Inhalte ergeben, und zugleich, ob sie als Einleitung ihrem Zwecke entspreche oder nicht. Sie bietet auf Seite 8 — 9 den Begriff der christlichen speculativen Theologie, der sich als die eigentliche Mitte der Einleitung herausstellt, sofern das Frühere ihm zur Vorbereitung dient, das Nachfolgende aber die Gestaltung des Ganzen auf der Grundlage jenes Begriffes enthält. Hierdurch leuchtet einerseits das Bedeutungsvolle und Einflußreiche der gegebenen Begriffsbestimmung hervor, und eben darum andererseits die Nothwendigkeit, auch diejenigen Vorbegriffe in's Auge zu fassen, mit Hülfe derer der Begriff der Wissenschaft selbst gewonnen ward. Christliche speculative Theologie wird bestimmt: „als eine Lehre von den auf Christus sich gründenden Bekanntmachungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt;" — oder auch als: „wissenschaftliche Darstellung der christlichen Glaubenslehren." Dieser Begriff setzt voraus den Begriff von Theologie, deren Eintheilung in speculative und practische, und die nähere Bestimmung beider als christlicher Lehren. Theologie ist Erkenntniß Gottes (Seite 2) und Lehre von Gott (S. 6), nicht zu verwechseln mit Religion (eben daselbst). — Auch nicht mit der Erkenntniß der Religion? Ist jede Erkenntniß der Religion eine von der Gotteserkenntniß verschiedene, jene also nimmer Theologie zu nennen? — Wir meinen, daß diejenige Religionserkenntniß eine theologische sei, welche aus der Erkenntniß über Gott abgeleitet wird. Wie könnte sonst auch eine aus der Lehre über Gott abgeleitete Religionslehre den Namen Theologie erhalten, der ihr S. 6 — 7 wirklich beigelegt wird. Hier findet sich darüber eine zwar unbestimmte, aber an sich richtige Andeutung: „Religionslehre = wissenschaftliche Darstellung des religiösen Lebens nach seiner

Natur und seinem Urgrunde, nach seinen Gesetzen, Bewegungen und Aeußerungen. Inwiefern nun dies Alles in Gott wurzelt und eigentlich von ihm selbst jede Anleitung und Kraft zum heiligen Wandel kommt, ist die Religionslehre nichts weiter, als gleichfalls Theologie, nur könnte sie am geeignetsten practische Theologie heißen im Verhältnisse zu derjenigen, welche mit der gelehrten Erörterung des Daseins, Wesens und Wirkens Gottes sich befasset, und die speculative Theologie zu nennen wäre." Dieß die oben berührte Eintheilung der Theologie. Wir haben an ihr Aufschluß über eines der Begriffsmerkmale von christlicher speculativer Theologie, und nehmen es im Sinne des Verfassers. Der practischen Theologie gegenüber spricht man sonst und mit Recht nicht von einer speculativen, sondern von einer theoretischen Theologie, und es ist bekannt, welch anderer Gebrauch von den Worten Speculation und speculativ in der Wissenschaft gemacht wird. Die Erklärung der christlichen Glaubenslehre als einer Lehre, die Christus zu ihrem Urheber hat, ist zwar etymologisch richtig, aber nur eine Worterklärung; zur Bestimmung der Sache selbst und zur Hervorhebung des Wesens der christlichen Theologie mußte indeß gesagt werden, die christliche Lehre sei diejenige, welche Christus als eine übernatürliche göttliche Offenbarung auf Erden verkündet hat. So finden wir den oben angeführten Begriff von christlicher speculativer (theoretischer) Theologie vorbereitet, deren nähere Determinirung aber als katholisch-christliche Theologie durchaus vermißt wird. Oder womit soll ich dieses rechtfertigen lassen in einem theologischen Systeme, das den Titel: katholische Theologie an der Stirne trägt? Etwa mit der Bemerkung auf Seite 599? — Doch auf das Uebergehen des christkatholischen Characters der Theologie werden wir bald Gelegenheit haben, nachdrücklichst hinzuweisen.

Wie bereits bemerkt, zeigt uns das Folgende der Ein-

leitung, wie ſich das Ganze auf der Grundlage des angegebenen Begriffes von chriſtl. theoret. Theologie geſtalte. In dieſer Beziehung heißt es S. 9.: „Bei Behandlung der chriſtlichen Gotteslehre kann die wiſſenſchaftliche Thätigkeit eine doppelte ſein, entweder daß ſie vor Allem darauf ausgeht, die Lehren und Anſtalten Chriſti nach ihrem poſitiven Werthe im Allgemeinen zu begründen, gleichſam die Fundamente zu legen, auf welchen ſie zu einem feſten Gebäude aufgeführt werden können, oder ihre Beſtimmung im Einzelnen, ihre beſondere Erweiſung und Verbindung zu einem Ganzen zu beſchäftigen(?); daher denn eine Fundamentirung und eine Conſtruction der chriſtlichen Theologie. Erſtere wäre nun jene Abtheilung der Theologie, welche die gemeinſame Wahrheit der von Chriſtus herrührenden Aufſchlüſſe erweiſet, auch die General-Doctrinen und Inſtitute als Baſis der übrigen herausſtellt; die zweite jene, welche die hierauf ſich fußenden einzelnen Lehren behandelt, und zu einem Syſteme mit einander verbindet“. Hiernach befaßt ſich die chriſtliche Theologie mit dem doppelten Geſchäfte, die Lehren Jeſu erſt im Allgemeinen, und dann dieſelben Lehren insbeſondere zu erweiſen. Das Eine oder das Andere muß, wie Jedem einleuchtet, für überflüſſig erachtet werden. Dem erſtern Theile der Theologie wird aber an derſelben Stelle auch die Aufgabe geſtellt, einen feſten Grund zu legen, auf welchem die ſichere Erkenntniß der einzelnen Lehren Jeſu erbaut werden kann. Daß nach dieſer Anſicht des Gegenſtandes der erſte Theil wohl nothwendig ſein könne, iſt freilich klar, unter der Vorausſetzung nämlich, daß die wahre Erkenntniß der Lehren Jeſu einer ſolchen Grundlage bedürftig ſei. Wie finde ich aber dieſes Bedürfniß? Welcher Grundlage bedarf ich? Warum muß mir demnach das katholiſche Syſtem in einen fundamentirenden und conſtruirenden Theil zerfallen? Ueber alles Das bleibe ich im Ungewiſſen, abgeſehen davon, daß die Erkenntniß, welche mir eine feſte Grundlage für die theologiſchen Lehren Jeſu

gewährt, und mich so in Stand setzt, die Lehren Jesu als solche und als wahre Lehren zu erkennen, mich über die Lehren selbst nicht im mindesten aufklärt, daher auch durchaus nicht als erster Theil dem Begriffe der sogenannten speculativen christlichen Theologie zu subsumiren ist. Um die Wichtigkeit dessen, was an dieser Stelle zu leisten gewesen wäre, und die Unbedeutendheit und gänzliche Ungenügendheit des hier wirklich Vorkommenden einiger Maßen zu zeigen, wollen wir das Nothwendige in Kürze hier angeben.

Unläugbar hat die christkatholische Theologie die Lehren Jesu über Gott, sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen vollständig und in wissenschaftlicher Weise darzustellen. Sie setzt daher die Erkenntniß der Quellen, und die zuverlässige Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes voraus. Die Untersuchung über die Zuverlässigkeit der Quellen ist offenbar durch die bestimmte Erkenntniß und Angabe derselben bedingt. Hieraus folgt, daß, ehe durch den Beweis für die Wahrheit der Quellen eine feste Grundlage für die christkatholische Theologie gewonnen werden kann, die Quellen selbst gehörig vermittelt sein müssen, und es folgt ebenfalls, daß diese Ermittlung Gegenstand der Einleitung zur Fundamentirung der Theologie sei. Weil ferner die Einleitung auf den Gegenstand der Fundamentirung vorbereiten soll, so hat sie ebenfalls die Reihenfolge aller der Untersuchungen in vollständiger Analyse aufzustellen, mit deren Lösung sich die Fundamentirung zu befassen hat. — Welche sind diese? — Da es sich handelt um christkatholische Theologie und deren Wahrheit, so muß wegen dieses Zweckes in Ansehung der Quellen die doppelte Frage enstehen nach der historischen und innern Wahrheit derselben, und weil es für die christkatholische Theologie drei Quellen gibt: die heil. Schrift, die mündliche Ueberlieferung und das unfehlbare mündliche Lehramt in der Kirche; so ergeben sich drei Fragen über historische, und dazu noch zwei Fragen

über innere Wahrheit. Ueber die innere Wahrheit kann nämlich nur gefragt werden bei der h. Schrift und der mündlichen Ueberlieferung, und nicht auch bei der dritten Erkenntnißquelle; weil das Lehramt nach dem Glauben der Katholiken keine neuen Lehren, sondern nur die in der heil. Schrift und Tradition enthaltenen unfehlbar richtig mittheilt. Mit der glücklichen Lösung dieser fünf Untersuchungen ist offenbar für die christkatholische Theologie im Allgemeinen, und für den theoretischen Theil derselben insbesondere eine feste Basis gewonnen. Die Fragen, die ich eben an den Verfasser richtete: woher das Bedürfniß eines Fundamentes? Welcher Grundlage bin ich benöthigt? haben durch die bisherige Auseinandersetzung ihre hinlängliche Erläuterung und Motivirung gefunden. Es fällt nun aber auch vollends auf, was Verf. in der Einleitung zur sogenannten Fundamentirung hätte leisten sollen, und nicht geleistet hat. Es fällt ferner auf, mit welchem Unrecht auf den christkatholischen Character der Theologie gar nicht Bezug genommen wird, und wie daraus consequent die nachtheilige Folge entspringt, daß die christkatholische Theologie in der Fundamentirung gar nicht fundamentirt wird, also auch in der Folge (in der Construction selbst) ohne feste Unterlage da steht und in der Luft schwebt.

Verf. gibt sich weiterhin noch eine andere der eigentlichen Fundamentirung voranzuschickende Untersuchung auf. Er sagt nämlich: „Da alle christlichen Dogmen zur Vollendung ihrer Gewißheit auf das Ansehen Christi zurückgeführt werden; so wäre es Geschäft jener (der Fundamentirung), vor Allem seine göttliche Sendung darzuthun, ja diesem selbst eine Untersuchung über höhern Unterricht und dessen Beglaubigung vorauszuschicken, dann die aufgestellten allgemeinen Grundsätze auf Christus anzuwenden, ferner die Aufbewahrungs- und Fortpflanzungsmittel seiner Lehre (mündliche, schriftliche Ueberlieferung) zu erproben, insbesondere die etwa von ihm selbst getroffene Einrichtung zur Bewahrung des von ihm

gebrachten Heils und zur Fortpflanzung desselben auf alle Geschlechter (Lehr-Priester-Amt, Kirche) darzulegen." Daß erst die göttliche Sendung Jesu gezeigt, und darnach die Quellen seiner Lehre als historisch wahr erprobt werden, ist eine Verkehrung der rechten Ordnung; denn wenn uns die reale Lehre Jesu nicht mehr zu Gebote steht, mit andern Worten, wenn die von Christus vorgetragenen Lehren nicht mehr historisch zu vermitteln sind, wozu dann der Beweis für ihre innere Wahrheit durch Nachweisung des göttlichen Ursprungs derselben?

Zur Sicherung der innern Wahrheit der Lehren Jesu (und zwar nicht bloß zur Vollendung ihrer Gewißheit) muß allerdings dessen göttliche Sendung, oder wie man hier noch besser sagt, der übernatürliche göttliche Ursprung der Offenbarung nachgewiesen werden. Das Bestehen einer solchen Nothwendigkeit verlangt man aber in der Einleitung erwiesen zu sehen, um so mehr, da die Annahme, welche die Anerkennung der innern Wahrheit der Lehre Jesu von der Nachweise, daß dieselbe eine übernatürliche göttliche Offenbarung sei, abhängig macht, dem ganzen Beweise für das Christenthum seine eigenthümliche Gestaltung gibt. Wiederum vermissen wir darüber alle Auskunft, warum dem Beweise für den übernatürlichen göttlichen Ursprung der Lehre Jesu eine Untersuchung (dies ist die oben angedeutete neue Untersuchung) über höhern Unterricht und dessen Beglaubigung vorauszuschicken sei, so wie, was diese Untersuchung intendire, wie weit sie sich erstrecke, wodurch sie begränzt, kurz, worauf sie bestimmt gerichtet sei, und wie sich endlich die Aufgabe derselben theile. Lauter Dinge, die sich keineswegs von selbst verstehen, und keineswegs unwichtig sind, die aber gewußt sein müssen, ehe die Untersuchung selbst begonnen werden kann, die daher wieder in einem Abschnitte, der sich Einleitung nennt, durchaus nicht übergangen werden dürfen. So bestätigt sich bis zum Schlusse, daß die Einleitung ihrem Zwecke in keiner Weise entspreche. Es gewinnt den

Anſchein, daß ſie mehr, weil es ſo üblich, als weil es für den Zweck förderlich und nothwendig iſt, ihre Stelle habe. Ein ſolches Verfahren gebührt ſich an ſich nicht, und kann auch auf die Behandlung der Sache nicht anders, als von dem nachtheiligſten Einfluſſe ſein, wie ſich bald bei näherer Anſicht der Ausführung dieſer Unterſuchung: über höhern Unterricht und deſſen Beglaubigung (Seite 31—76), zu deren Critik wir nun übergehen, herausſtellen wird.

Wenn wir hiebei länger zu verweilen gedenken, ſo findet dies darin ſeine Entſchuldigung, daß ja nach der eigenen Anſicht des Verf. hier die allgemeinen Grundſätze aufgeſtellt werden müſſen, die im folgenden Abſchnitte, in der poſitiven Documentirung, nur zur Anwendung kommen. Iſt über die Grundſätze ſelbſt ein objectiv wahres Urtheil geſprochen, ſo wiſſen wir ſchon über die innere Tüchtigkeit der nachfolgenden poſitiven Beweisführung gehörig abzuurtheilen; es handelt ſich bei Beurtheilung dieſer dann nur noch um Abſchätzung des aufgebrachten poſitiven Materials, und um Werthſchätzung der Verarbeitung deſſelben zu einem ordentlichen Beweiſe.

Betrachtung des erſten Theils der Fundamentirung.

So dürfen wir dem Geſagten gemäß den Abſchnitt S. 31—75 nennen. Er ſoll „eine allgemeine Theorie der Offenbarung" aufſtellen, und wird deßhalb überſchrieben: „göttliche Offenbarung," zum Unterſchiede vom zweiten Theile der Fundamentirung, der die Ueberſchrift führt: „chriſtliche Offenbarung."

Da der erſte Theil die allgemeine Theorie der Offenbarung enthält, und des Characters der Allgemeinheit wegen göttliche Offenbarung betitelt iſt, was alſo ſo viel bedeutet, als göttliche Offenbarung überhaupt, und dem erſten Theile gegenüber der zweite ſich chriſtliche Offenbarung nennt, was alſo Theorie der chriſtlichen Offenbarung bedeutet; ſo ſtellt ſich die auffallende Unrichtigkeit der Bezeichnung: „chriſtliche Of-

fenbarung" klar heraus; indem das unter dieser Aufschrift Vorkommende vielmehr die Anwendung der Theorie der Offenbarung auf das Christenthum enthalten soll. — Indem die in der Einleitung vergebens erwartete nähere Auskunft über Inhalt, Absicht und Zergliederung der Theorie der Offenbarung auch bei der Sache selbst, an der wir jetzt stehen, nicht zum Vorschein kommt; so wollen wir sofort mit dem Verf. in mediam rem gehen, und sorgfältig zusehen, was er uns bringt, und aus dem Inhalte selbst so viel möglich uns seine Verfahrungsweise begreiflich zu machen suchen. Verf. beginnt: „weil das Christenthum für eine (übernatürliche göttliche) Offenbarung ausgegeben und hierauf seine Annahme gegründet wird" (und, wie wir hinzusetzen, gegründet werden muß, indem es unbegreifliche Lehren enthält, die nur unter der Bedingung als innerlich wahr zu erweisen sind, wenn sie als übernatürliche göttliche Offenbarung erwiesen werden können); „so ist vor allem eine allgemeine Theorie der Offenbarung aufzustellen." — Was soll denn diese? — Wir würden sagen: so ist vor Allem zu zeigen, daß und in welcher Weise eine übernatürliche göttliche Offenbarung als solche erweislich sei.

Der Theorie der Offenbarung selbst werden gewisse Vorbegriffe vorangeschickt. Der allgemeine Begriff von göttlicher Offenbarung wird so gegeben: „Belehrungen und Anordnungen Gottes zur Förderung des religiösen Lebens unter den Menschen heißen göttliche Offenbarung vorzugsweise." Und dann heißt es ferner: „nicht bloß Mittheilung von Wahrheiten, welche die Religion betreffen, sondern auch Veranstaltungen, wodurch diese auf irgend eine Weise gefördert wird, kommen im Begriffe der Offenbarung vor, beide jedoch als von Gott herrührend, wodurch die Offenbarung erst zur göttlichen wird." Die Coordination von Belehrungen und Anordnungen bezweckt doch nichts anders, als auszudrücken, daß außer dem, was Gott ist und will, d. i. außer „Gottes Da-

sein, Wesen, Eigenschaften, Geboten," auch seine Thaten, „die Wunder seiner Macht und Gnade" Gegenstände göttlicher Offenbarung seien. So genommen sind aber nicht die göttlichen Veranstaltungen selbst im Begriffe der Offenbarung enthalten, sondern nur dieselbe göttliche Mittheilung, möge sie sich auf Wahrheiten der Religion oder auf Handlungen Gottes zur Förderung derselben beziehen, macht das Wesen der Offenbarung aus. Anordnungen und Veranstaltungen Gottes sind als solche gar nicht Offenbarung zu nennen; Offenbarung ist nur die Ertheilung von Erkenntnissen über Gottes Veranstaltungen, und die Ertheilung einer Erkenntniß von Seiten Gottes an die Menschen macht das Wesen göttlicher Offenbarung aus. — „Belehrungen und Anordnungen Gottes d. i. von Gott herrührende, erheben die Offenbarung zur göttlichen," solche Mittheilungen aber zur Förderung des religiösen Lebens heißen dem Verf. göttliche Offenbarung vorzugsweise daher es auf S. 32 heißen müßte: „Ursprung, Inhalt und Zweck der (vorzugsweise) göttlichen Offenbarung." —

Es folgt ein §. mit der Ueberschrift: „Inhalt und Form der göttlichen Offenbarung, oder: Offenbarung und Geoffenbartes," den wir deßhalb besonders beachten, weil, nach der auf Seite 62 vorkommenden Ueberschrift: „Untersuchung der Form einer übernatürlichen Offenbarung" zu urtheilen, alles von S. 36 bis S. 62 Vorkommende als eine Untersuchung über den Inhalt aufzufassen zu sein scheint, und wir diesen Passus darum aus diesem Gesichtspuncte zu betrachten hätten. Das scheint auch der Schluß des gegenwärtigen §. anzudeuten: „Da die Gabe immer wichtiger ist, als die Art und Weise, auf welche sie dem Begnadigten zukommt, so wird bei einer göttlichen Offenbarung nicht sowohl ihr Gelangen an die Menschen, als vielmehr ihr Inhalt von der höchsten Bedeutung sein."

Der gegenwärtige §. nun handelt von Inhalt und

Form der göttlichen Offenbarung, mag diese natürlich oder übernatürlich sein, wie denn auch die Unterscheidung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche erst auf den beiden folgenden Seiten gemacht wird. Ueber Materie und Form heißt es: „Die Lehren und Mittel, welche die göttliche Offenbarung den Menschen darbietet, machen ihre Materie oder ihren Inhalt aus; sie sind das Gegebene, das Geoffenbarte, kommen aber sonst gewöhnlich unter dem Namen: Offenbarung vor. Die Form aber ist die Mittheilung des himmlischen Geschenkes, die eigentliche Wirksamkeit Gottes, womit er seinen Willen (sich) den Menschen kund thut.“ Nun möchte ich wissen, wie Verfasser die Art und Weise der Mittheilung von Erkenntnissen, das Gelangen derselben an den Menschen für etwas Gleichgültiges erklären könne. Wohlgemerkt! es ist von göttlicher Offenbarung im Allgemeinen die Rede. Ist es denn gleichgültig, ob sich Gott durch natürliche Mittel oder durch Setzung eines übernatürlichen Mittels dem Menschen offenbart? Ist dieser Unterschied von keinem Belange, oder ist er etwa kein Unterschied der Form, der Art und Weise der Mittheilung, der Wirksamkeit Gottes, durch die er sich offenbart? Und wenn es einerlei ist, ob eine Offenbarung natürlich oder übernatürlich ist, warum macht Vf. selbst diesen Unterschied auf der folgenden Seite? — Und was die Erklärung der Materie der Offenbarung (es ist Rede von der göttlichen Offenbarung, mag diese natürlich oder übernatürlich sein) betrifft; wie kann Vf. sagen, daß der Inhalt der Offenbarung ein Gegebenes (d. h. positiv Gegebenes), eine von Gott dem Menschen verliehene, in ihm durch Gott selbst hervorgebrachte Erkenntniß sei, die der Mensch nur aufzufassen hat, wie der folgende §. zeigt? wie passet dieses auf die natürliche Offenbarung, welche doch offenbar aus Erkenntnissen besteht, die Gott dem Menschen durch die natürlich wirkenden Kräfte seines Geistes bekannt macht. Denkt sich

vielleicht Verf. die natürlichen Erkenntniſſe als im Menſchen fertig liegende, die der Menſch nur wahrzunehmen habe? — Das Nachfolgende: „von der Auffaſſung des Geoffenbarten" beſtätigt dieſe Annahme; das von S. 33 bis 35 von der natürlichen Offenbarung Geſagte widerlegt dieſelbe. Nun ließe ſich Verf. noch wohl rechtfertigen, wenn der §. Auffaſſung des Geoffenbarten von der übernatürlichen Offenbarung zu verſtehen wäre; denn bei dieſer haben die Ausdrücke: „ſo lange das Geoffenbarte von den Menſchen nicht aufgefaßt und erkannt iſt;" — „Es gehören zu jeder Offenbarung drei Factoren: (das offenbarende Princip), der vorgeworfene Stoff und der denſelben aufnehmende Geiſt" einen Sinn. Allein wie kann ich annehmen, daß hier von übernatürlicher Offenbarung die Rede ſei, da nach Angabe des vorhergehenden §. ausdrücklich nur von göttlicher Offenbarung die Rede ſein ſoll, und da die Eintheilung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche erſt nach dem §. Auffaſſung des Geoffenbarten folgt? — Noch haben wir im Ernſt auf die Stelle aufmerkſam zu machen: „Da die Gabe immer wichtiger iſt, als die Art und Weiſe, auf welche ſie dem Begnadigten zukommt; ſo wird bei einer göttlichen Offenbarung nicht ſowohl ihr Gelangen an die Menſchen, als vielmehr ihr Inhalt von der höchſten Bedeutung ſein." Da das von der göttlichen Offenbarung ausgeſagt wird; ſo gilt es auch von der übernatürlichen göttlichen, und der Sinn iſt dieſer: ob eine Offenbarung übernatürlich göttlich oder nicht übernatürlich göttlich ſei, habe man nicht ſehr zu beachten, insbeſondere auch nicht zu erweiſen. Das kann nun entweder beſagen, daß man ſich überhaupt um den übernatürlich göttlichen Urſprung der Offenbarung nicht zu kümmern habe, oder daß man dieſen Urſprung aus dem Inhalte entnehmen könne. Ich betrachte Letzteres als die Meinung des Verf., und will nur im voraus darauf aufmerkſam machen, was das für eine Theorie der Offenbarung geben werde.

S. 32. wird zur vollendeten Darbringung der Offenbarung auch die Auffassung oder das Erkennen des Geoffenbarten von Seiten des Menschen für erforderlich erklärt. Diese Behauptung ist von der göttlichen Offenbarung überhaupt unwahr, und bleibt so lange unwahr, als dieselbe mit der und durch die vollbrachte göttliche Mittheilung vollendet ist. So viel wird mir Jeder ohne Schwierigkeit einräumen, der von göttlicher Offenbarung einen klaren Begriff hat. Gott hat sich z. B. dem Menschen durch die natürliche Vernunft geoffenbart. Wessen Wirkung ist hier die Erkenntniß über Gott und seine Eigenschaften? Offenbar des natürlichen menschlichen Erkenntnißvermögens, und es ist allerdings wahr, daß Gott dem Menschen durch die Vernunft nicht eher offenbar geworden oder geoffenbart ist, bis diese es zu jener Erkenntniß wirklich gebracht hat. Aber ist auch die Offenbarung als Gottes That und Mittheilung nicht eher vollendet? Wer möchte dies behaupten und sollte nicht einsehen, daß die Offenbarung Gottes als solche durch die dem Menschen anerschaffene Vernunft vollendet sei? In ähnlicher Weise verhält es sich mit der übernatürlichen Offenbarung. Sie besteht in der dem menschlichen Geiste unmittelbar von Gott ertheilten Erkenntniß. Nun erkennt zwar der menschliche Geist nicht, bis er diese Erkenntniß aufgenommen hat. Weil aber eben die Aufnahme der Erkenntniß des Menschen Sache und nicht Gottes That oder Offenbarung ist; so leuchtet ein, daß die göttliche Wirksamkeit, die göttliche Offenbarung vollendet ist, ehe der Mensch dieselbe aufnimmt, und vorher vollendet sein muß, weil er sie ohne dies nicht aufnehmen könnte.

Der Begriff von übernatürlicher Offenbarung folgt auf d. S. 35. Von dieser wird dann, was die Natur ihrer Lehren betrifft, gesagt, daß dieselben an sich entweder auch durch die bloße Vernunft erkennbar, oder dieser durchaus unerreichbar sein können. Mit Recht heißt es S. 36. von den geoffenbarten Geheimnißlehren: „Eine

solche Wahrheit wäre ein (Theologie-!) Geheimniß, hierbei aber nichts der Vernunft oder den ewigen Ideen Widerstreitendes, nichts Unsinniges oder so Unerfaßliches, daß sich davon gar nicht sprechen ließe, sondern ein zum Bereiche der Gotteslehre gehöriger, genau bestimmter Gegenstand, dessen Dasein und Wesen der Mensch durch das natürliche Licht zwar nicht erschauen, dessen Einfluß auf das religiöse Leben er aber wohl einsehen kann." Mögen dies Diejenigen beherzigen, welche, das Verständniß und die Unbegreiflichkeit einer Lehre mit einander verwechselnd, nicht bloß von Nachweisung des Nichtvorhandenseins eines Widerspruches solcher Lehren mit der Vernunft nichts wissen wollen, sondern auch die christlichen Geheimnisse zu unklaren oder gar nicht verstandenen und darum nichtssagenden Lehren herabwürdigen. Das Characteristische der Geheimnißlehre ist ohne Zweifel auf das ernsteste gewahrt durch die Annahme des Verf: „daß nicht nur die innere Beschaffenheit des Gegenstandes (einer Geheimnißlehre), der Grund und die Weise seines Daseins, sondern auch das Dasein selbst" dem menschlichen Geiste unerreichbar sei. — Dieses das vorläufig über den Inhalt der Offenbarung Gesagte. Die S. 32. angeführte dritte Rücksicht, in der die Offenbarung vorläufig betrachtet wird, bezieht sich auf den Zweck derselben, worüber S. 39. und 40. In Ansehung der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung begnügt sich Verf. mit der dreifachen Behauptung, die Offenbarung sei logisch, physisch und moralisch möglich (S. 40. und 41.), ohne auf irgend eine nähere Erörterung und Begründung der Sache einzugehen. Hierauf (S. 41) „Gründe zur Annahme (der Existenz) einer übernatürlichen Offenbarung". Was wir hier unter Gründen zu verstehen haben, zeigt sich darin, daß Verf. selbst die Nothwendigkeit einer Offenbarung a priori nicht glaubt darthun zu können, also nicht auf Seite derjenigen Theologen steht, welche dafür halten, daß ein apriorischer Beweis für die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung

möglich sei. Hierin müssen wir demselben unsern vollsten Beifall schenken, jedoch zugleich bemerken, daß er eben deßhalb auch von Gründen für die Existenz einer Offenbarung gar nicht reden könne, sondern nur von Gründen für das wahrscheinliche Existiren einer solchen. Was diese nun aber betrifft, so finden sie sich theils in dem §. von der Annahme, theils in dem von der Nützlichkeit einer Offenbarung zerstreut, und könnten sie nach unserer Meinung überhaupt zu größerer Gewichtigkeit gesteigert werden; namentlich ist das Bedürfniß des Menschen zu einer Offenbarung, woraus wir zwar uns zum Schlusse der Existenz einer solchen keineswegs für berechtigt halten, und dessen Nachweisung wir darum also auch gar nicht verlangen, bis zur evidenten Gewißheit erweislich und halten wir diesen Beweis darum für höchst wichtig, weil er der Erforschung der Wahrheit des Christenthums den höchsten Werth für die Wissenschaft und das Leben vindicirt.

Die Präliminarien zur Theorie der Offenbarung verbreiten sich endlich schließlich noch über die Mittel zur Mittheilung einer übernatürlichen Offenbarung (S. 46 bis 47.) — Schon die Unterscheidung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche beruht auf dem Unterschiede der natürlichen und übernatürlichen Mittel, durch die eine Offenbarung Gottes an die Menschen gebracht wird. Die nähern Unterschiede der übernatürlichen Offenbarung müssen demnach auch in den von einander unterschiedenen übernatürlichen Mitteln der Mittheilung derselben begründet sein, deren gemeinsames Wesen jedoch darin besteht, daß gewisse Erkenntnisse durch irgend ein übernatürliches Mittel oder durch unmittelbare Causalität Gottes den Menschen mitgetheilt werden. Wird dieses Wesen festgehalten, so wird offenbar zur nähern Bestimmung des übernatürlichen Mittels und so zur nähern Modificirung von Verschiedenheiten in der übernatürlichen Offenbarung gar nichts beigetragen, wenn es heißt: „da-

her wären es ausdrückliche Belehrungen und bedeutungsvolle Erscheinungen, wodurch Gott neben der allgemeinen Offenbarung die Erziehung der Menschheit beschäftigte(?)". Denn dies Alles geht über das Allgemeine gar nicht hinaus. Oder was soll ich mir unter Ausdrücklichen (d. h. unmittelbaren) göttlichen Belehrungen Besonderes denken, das nicht schon im Begriffe der Offenbarung enthalten wäre? Was es mit den bedeutungsvollen Erscheinungen, die als Beispiel (!) wirken sollen, für eine Bewandniß habe, weis ich vollends nicht zu sagen. Die Worte: „die Aufklärung über solche Dinge, die völlig außer dem Bereiche der menschlichen Erkenntniß liegen, könnte mittelst Ausdrücke, die Aehnliches bezeichnen, oder mittelst Umschreibungen geschehen" scheinen anzudeuten, als wenn unter übernatürlichen Belehrungen ein Unterricht durch Mittheilung von Begriffen mittelst der Sprache gedacht werden solle. Allein dann würde die Weise der Vermittelung einer Offenbarung zu sehr eingeschränkt genommen, und das Folgende: „beide Mittel könnten dann wieder entweder äußerlich oder innerlich sein, nämlich der Unterricht bestand entweder in hörbarer Verkündung von Lehren und Vorschriften, oder in stillen dem Geiste des Menschen vorgehaltenen Anschauungen; das Beispiel bestehend entweder in sichtbaren Ereignissen oder in innern Vorgängen", verbietet eine solche Annahme.

Von Seite 48 bis 75 folgt die eigentliche Theorie des Offenbarungsbeweises. Wir deuteten schon an einer frühern Stelle an, welche Untersuchungen die Fundamentirung der christkatholischen Theologie in sich aufzunehmen und durchzuführen habe, um für die Theologie eine feste Grundlage zu gewinnen. In dem gegenwärtigen Abschnitte handelt es sich um die Theorie derjenigen Beweise, welche die Fundamentirung zu führen hat, also um eine Theorie des Beweises für die historische und innere Wahrheit der Quellen der christkatholischen Theologie. Jedoch bringt es

die Natur einer solchen Begründungstheorie mit sich, daß sie ihren Gegenstand abstract faßt und sich lediglich auf dessen Wesen bezieht, und daher von aller Concretheit und Zufälligkeit des Gegenstandes absieht, diese dem anwendenden Theile, der Fundamentirung selbst, überlassend. Aus diesem Grunde wird die fünffache Frage der Fundamentirung hier auf eine zweifache reducirt, nämlich 1. auf die Theorie des Beweises für die geschichtliche Wahrheit einer solchen Thatsache, wie hier vorgegeben wird (daß nämlich die in der heil. Schrift und mündlichen Ueberlieferung enthaltenen Lehren, wirklich Lehren Jesu seien).

2) Auf die Theorie des Beweises für die innere Wahrheit solcher Lehren, wie die Lehren Jesu sind, oder genauer des übernatürlichen göttlichen Ursprungs derselben, wodurch jene bedingt ist. Mit dieser Theorie ist zugleich die theoretische Grundlage für die Unfehlbarkeit der Kirche gegeben.

Die Anerkennung der Erforderlichkeit dieser doppelten Leitung findet sich auch beim Verf. Er sagt; „Zur Anerkennung einer besondern Offenbarung gehört die Herstellung einer doppelten Wahrheit derselben: einer historischen und einer philosophischen, welche letztere sich auf den übernatürlichen Ursprung der Lehren bezieht." Wir hätten nur erwartet, daß er sein Problem auf eine überzeugende Weise deduciren werde; und können ferner den Mißbrauch der Bezeichnung der innern Wahrheit, als einer philosophischen nicht anders, als mißbilligen; und zwar darum, weil dem Worte: philosophisch nicht nur eine ganz andere Bedeutung von Rechts wegen zukommt, sondern weil die Anwendung desselben auf die Offenbarung auch irreführend und gefährlich für dieselbe werden kann. Drittens reicht auch der bloß übernatürliche Ursprung einer Lehre zum Erweise ihrer Wahrheit, ohne die Nachweisung des zugleich göttlichen Ursprungs derselben keineswegs hin.

Wie ist nun die vorliegende Theorie der Lehren Jesu,

als einer historisch gegebenen Thatsache und die Theorie derselben Lehren, als einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung ausgefallen? Antwort: Erstere füllt eine halbe Seite, oder — ist vielmehr gar nicht vorhanden. Das Ganze wird ganz einfach mit der Behauptung abgethan, die historische Wahrheit einer Offenbarung müsse für das entferntere Subject derselben durch historische Documente erwiesen werden. Dessen, ob und wie die historische Wahrheit einer solchen Thatsache durchaus glaubhaft gemacht und unumstößlich erwiesen werden könne, geschieht auch nicht mit einer Silbe Erwähnung, so daß für den Recens. hier das Urtheil ein unvermeidliches wird, Verf. habe, wenn noch einen Begriff von Theorie, so doch nicht einmal eine Ahnung von der Aufgabe, welche die Theorie eines historischen Beweises zu lösen hat. Wie verhält es sich mit der Theorie des Beweises für eine übernatürliche göttliche Offenbarung? Auf ganz ähnliche Weise; denn es werden nur gewisse Bedingungen angegeben, unter denen ein Schluß auf den übernatürlichen göttlichen Ursprung möglich sein soll. Es fehlt also, abgesehen von der Qualification dieser Bedingungen zu einem derartigen Schlusse, an aller theoretischen Vermittelung desselben d. i. an der Theorie selbst. — Dann haben wir noch Folgendes zu bemerken.

Die innere Wahrheit einer zum großen Theile unbegreiflichen Lehre ist eben ihrer Unbegreiflichkeit wegen mittelst der natürlichen Einsicht durchaus nicht zu erreichen. Sie muß daher aus dem zuvor erkannten göttlichen Ursprunge einerseits und aus der bekannten Wahrhaftigkeit Gottes andererseits erschlossen werden. Wie kann nun über den göttlichen Ursprung einer solchen Lehre die erforderliche Gewißheit erworben werden? Denkbarer Weise nicht anders, als entweder dadurch, daß der Mensch sich selbst mittelst des natürlichen Erkennens diese Gewißheit verschafft, oder daß Gott ihn auf übernatürliche Weise von dem göttlichen Ursprung einer Offenbarung gewiß

macht. Ersteres führt nach dem Dafürhalten des Verf. wirklich zum Ziele, daher er Letzteres auf S. 50 ff. für überflüssig erklärt. Verf. behauptet, der Mensch könne sich aus dem Inhalte der Lehre, wenn dieser anders den S. 49 namhaft gemachten Bedingungen entspreche, von dem göttlichen Ursprunge derselben vergewissern. — Wir müssen diese Annahme für durchaus falsch erklären, und sind dem Verf. gegenüber in die Nothwendigkeit versetzt, es bei dieser einfachen Erklärung zu belassen; indem er selbst es nicht über sich genommen, seine Behauptung zu begründen, oder, wie wir uns oben ausdrücken, den Schluß auf den göttlichen Ursprung aus dem Inhalt der Lehre theoretisch zu vermitteln. Wenn Verf. aber weiter (S. 49. unten) noch besondere Bedingungen anführt, unter denen wir zur Annahme des übernatürlichen Ursprungs der Lehren befugt seien; so müssen wir der Statthaftigkeit einer solchen Befugniß unter den angegebenen Bedingungen nicht nur in gleicher Weise widersprechen, sondern können auch unsere Verwunderung nicht unterdrücken darüber, daß derselbe nach der (angeblichen) Erwiesenheit des (unmittelbar) göttlichen Ursprungs auch noch die Uebernatürlichkeit desselben darzuthun unternimmt.

Dieses Bewandniß hat es mit der im Ganzen anderthalb Seiten ausmachenden Theorie der Offenbarung. Weil es sich aber so und nicht anders damit verhält, weil das Ganze nichts weniger, als Offenbarungstheorie zu nennen ist, und weil eine nach den Principien des Verfassers wirklich aufgebaute Theorie ein leeres Nichts sein würde; so könnten wir die Beurtheilung des ersten Abschnittes dieses Bandes hier füglich beschließen. In der That können die Erwartungen, die wir von dem noch Folgenden hegen dürfen, in Betracht der Nichtigkeit des Vorhergehenden, welches doch dem Verf. die Hauptursache ist, und in Betracht dessen, daß Verf. das Folgende selbst für unnöthig und überflüssig erklärt, also gewiß nicht sorgfältiger be-

handelt haben wird, nicht gering genug sein. — Es mögen daher nur wenige Bemerkungen genügen. Für's Erste sind wir der Meinung, daß die Gewißheit von dem übernatürlichen göttlichen Ursprung der Offenbarung einzig durch übernatürliche von Gott veranstaltete Beglaubigungen desselben d. h. durchaus nicht ohne solche zu erreichen sei; insofern man nämlich die Uebernatürlichkeit nicht auf dem Wege der natürlichen Erkenntniß, sondern nur durch Wunder erkennen kann. Daher wir grade für eine wesentliche Grundlage des ganzen Beweises erklären, was dem Verf. ganz wohl entbehrlich zu sein scheint. „Die (auf d. S. 49) aufgezählten Momente, sagt er, sind hinlänglich um eine Lehre als außerordentliche, übernatürliche Offenbarung zu erweisen; jeder Vernünftige müßte derselben bei solchen Verhältnissen seinen Beifall geben; und eine weitere Beglaubigung der sich selbst auf- und eindringenden Wahrheit wäre nicht mehr nöthig." (Er versteht dies von den Wundern). Zweitens müssen wir uns durchaus mit dem Verf. darin uneinverstanden erklären, wenn er glaubt, mittelst der erkannten Wunder und des durch dieselben erkannten übernatürlichen Ursprungs einer Lehre sogleich bis zur Gewißheit des göttlichen Ursprungs der Lehre so weit vorgedrungen zu sein, daß er nur noch gewisse moralische Merkmale und Wunder fordert, um es für ein göttliches zu halten. Vgl. S. 54. 59. 60.

Betrachten wir nun die Theorie des Wunders an sich, abgesehen von dem Momente, welches dasselbe in dem Beweise für den übernatürlichen Ursprung einer Lehre abgibt.

Wunder (im engern Sinne) werden definirt als: über die materiellen Kräfte der Endlichkeit erhabene, durch Naturkräfte nicht hervorzubringende, und darum auf eine übernatürliche Causalität zurückzuführende, und die Förderung des religiösen Lebens zum Zweck habende materielle Werke in der Sinnenwelt (S. 51). Wir haben schon oben erinnert, daß der angegebene religiöse Zweck

die göttliche Causalität desselben nicht verbürge. — Solche Wunder sind logisch, physisch und moralisch möglich. Dieses kommt zweimal vor, S. 52 in positiver, und S. 55 in negativer Fassung. Wir lassen den innern Werth des über die Möglichkeit Gesagten auf sich beruhen. Zum Behufe der Wirklichkeit eines Wunders, heißt es ferner, muß 1. das Geschehene, die That, und zwar historisch, 2. das Wunder als solches d. i. als Wirkung einer übernatürlichen Causalität erkannt werden. Dieser Beweis ist philosophisch und wird entnommen 1) aus der Unmöglichkeit, einen zureichenden Grund für ein Factum in der Natur aufzufinden.

2) Aus der Bemerkung des Gegentheils von dem, was sonst zu sein oder zu erfolgen pflegt: wenn z. B. nach hergestelltem Tode eines Menschen, ja nach dessen bereits eingetretener Fäulniß nicht dessen völlige Auflösung, wie gewöhnlich geschieht, sondern dessen Wiederbelebung vor sich geht.

3) Aus der Unverhältnißmäßigkeit des Zeit- und Kraft-Aufwandes zur gesetzten Wirkung: wenn in einem Augenblicke, auf ein bloßes Wort Etwas geschieht, was sonst große Zeit und Anstrengung fordert.

4) Aus der Vergleichung der Mittel, durch welche, und der Art und Weise, wie eine That ausgeführt ward, mit den Mitteln, durch welche, und mit der Art und Weise, wie ähnliche Thaten geschehen: wenn jene von dieser ganz verschieden sind.

5) Aus Betrachtung aller dabei obgewalteten Umstände: wenn diese etwas Außerordentliches an sich haben."

Die Ermittlung dieser doppelten Wahrheit ist allerdings nothwendig; die Nachweisung, daß sie bei den Wundern des Christenthums Geltung habe, nicht dieses Ortes. Was gehört denn aber hieher? — *Die Theorie des Wunders* d. h. der Beweis dafür, daß 1. die historische 2. die *innere Wahrheit eines Wunders an sich erweislich* sei. Von Beidem kommt nichts vor;

denn über die hiſtoriſche Wahrheit heißt es nur, ſie müſſe hiſtoriſch ermittelt werden; und über die innere Wahrheit wird geſagt, dieſer Beweis werde entnommen u. ſ. w. Oben erſchien uns die vermeintliche Theorie der Offenbarung nicht als Theorie; hier wird uns eben ſo auffallend, daß auch vom Wunder nichts weniger, als eine Theorie geliefert iſt. Damit das geſagt wird: „der Beweis wird entnommen" — iſt für die Sache gar nichts geſchehen: und wie iſt Das, woraus er entnommen wird. Man ſehe nur zu! Ein Geſchehenes wird als Wunder erkannt:

1) „Aus der Unmöglichkeit einen zureichenden Grund für ein Factum in der Natur aufzufinden?!
2) Aus der Bemerkung des Gegentheils von Dem, was ſonſt zu ſein oder zu erfolgen pflegt?!?
3) Aus der Unverhältnißmäßigkeit des Zeit- und Kraft-Aufwandes zur geſetzten Wirkung?! u. ſ. w.

Damit endlich, ſagt Verf. ferner S. 54, das Wunder eines göttlichen, nicht bloß übernatürlichen Weſens, und ſo als ein eigentliches Wunder (andere Wunder ſind ihm nicht ſowohl Wunder, als „wunderliche Dinge" S. 52) erfaßt werden, muß die Heiligkeit! deſſelben gezeigt werden. Alſo: Göttlichkeit = Heiligkeit!!

S. 55 und 56 folgt die Beantwortung von Einwürfen gegen die Möglichkeit und Erkennbarkeit eines Wunders. In letzterer Beziehung heißt es: „Um Etwas, als von höherer Cauſalität gewirkt, erklären zu können, iſt es nicht nothwendig, eine vollſtändige Kenntniß aller Kräfte der Natur zu beſitzen, ſondern es genüget ſchon, zu wiſſen, was ſie im Allgemeinen für Erſcheinungen hervorbringt. Denn die gewöhnlichen Vorgänge müſſen das beſtimmte Maaß ihrer Kräfte anzeigen?!

Vom Wunder im engern Sinne wird unterschieden die Weissagung d. i. eine die Geisteskräfte der menschlichen Natur übersteigende, auf Förderung des religiösen Lebens abzielende Erscheinung. Sie gehört ebenfalls zu den äußern Beglaubigungsmitteln der Offenbarung. Von der Natur, der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Weissagung wird dann ganz in ähnlicher Weise, wie vorher vom Wunder abgehandelt (S. 57 bis 61).

Es ist begreiflich, wie Verf. nach seiner Grundansicht vom Zwecke des Wunders und der Weissagung auf Seite 61 und nur von deren Nutzen zu reden hat.

Das Bisherige enthielt die Betrachtung über den Inhalt der Offenbarung; als zweiten Theil der Theorie kündigt sich die Betrachtung der Form derselben an (vgl. S. 32), d. h. der Mittheilung der Offenbarung, oder der eigentlichen Wirksamkeit Gottes, mit welcher er sich Menschen kund thut. Offenbar soll hier von dem Wie dieser Wirksamkeit die Rede sein; denn die Untersuchung darüber, daß Gott sich mitgetheilt habe, machte ja den Inhalt des Bisherigen aus. Daher denn auch (S. 62) gesagt wird: „Die Form einer außerordentlichen Offenbarung zu erspähen, ist eben so unmöglich, als z. B. dem Schöpfungsacte zuzuschauen.“ Die Untersuchung über die Form wird für überflüssig und nutzlos erklärt. Das ist sie gewiß, wenn sie so verstanden wird. Nur habe ich hinzuzufügen, daß eine überflüssige und nutzlose Untersuchung auch keinen Eintheilungsgrund abgeben und nicht geeignet sein könne, einen besondern Abschnitt in der Untersuchung zu bilden.

Das folgende von S. 62 bis 69 hat zur Hauptüberschrift: „Göttliche Gesandte.“ Dem ganzen Passus können wir, da nicht S. 69 zur Verbreitung und Erhaltung einer übernatürlichen Offenbarung und den Mitteln dazu übergegangen wird, wohl nur die Beziehung geben, daß die Theorie des Beweises für die Wahrheit der Offenbarung, welcher bisher aus dem Inhalte und den äußern Beglau-

bigungen derſelben (in welcher Beziehung dieſe zum Inhalte ſtehen müſſen, wurde gänzlich übergangen) geführt ward, jetzt von Neuem verſucht wird durch Aufſtellung einer Theorie für den Beweis der göttlichen Sendung des erſten Empfängers der Offenbarung. Es folgen zuerſt die Merkmale eines göttlichen Geſandten in 12 Nummern. Das erſte iſt: „ der Inhalt ſeiner Lehre, wornach ſie ſich als Offenbarung beweiſen muß.“ Dieſes allein befaßt alles zuſammen in ſich, was auf d. S. 49 die Offenbarung um ihres Inhaltes willen als eine göttliche bekundete. Mehrere der andern Merkmale ſind der Art, daß ſie die auf d. S. 49 zur Erhärtung der Offenbarung als einer übernatürlichen erforderten Requiſite ebenfalls zu Requiſiten des Lehrers oder des göttlichen Geſandten machen. Vgl. 2. 3. 4. 5. mit 1. 2. 3. S. 49. Nur hinzugekommen ſind 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

Wunder und Weiſſagungen werden zur äußern Bezeugung eines göttlichen Geſandten in ganz ähnlicher Weiſe dienend vorgeſtellt, als dies früher bei der äußern Beglaubigung des Inhaltes der Offenbarung als eines übernatürlichen göttlichen der Fall war. Die an gegenwärtiger Stelle vorkommenden Modificationen rückſichtlich der Möglichkeit, Wahrheit und Beweiskraft des Wunders und der Weiſſagung werden durch die perſonelle Beziehung der hier mit in die Vorſtellung aufgenommene Perſon des Geſandten herbeigeführt. Vgl. S. 52 bis 60 mit S. 64 bis 68. Es braucht ſomit über den innern Werth dieſes Abſchnittes nicht erſt noch abgeurtheilt zu werden. —

Was (S. 69) unter der Aufſchrift: „Verbreitung und Erhaltung einer übernatürlichen Offenbarung und Mittel hiezu“ vorkommt, ſoll wieder eine Theorie des Beweiſes zu den im Chriſtenthum poſitiv gegebenen, die Lehre Jeſu verbreitenden und erhaltenden Mitteln ſein. Bei genauerer Anſicht überzeugt man ſich abermals, daß der Abſchnitt nicht als ſolche Theorie angeſehen werden könne. An dieſer Stelle gilt das früher über die Theorie des Be-

weises für die äußere und innere Wahrheit der Quellen des katholischen Christenthums Gesagte, welche Theorie zugleich die theoretische Grundlage für den Beweis der Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes in der Kirche gewährt.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Handbuch der christlichen Sittenlehre von Dr. Chr. Fr. von Ammon. Erster Band. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig bei Göschen 1838.

Wir säumen nicht, die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die neue Ausgabe dieses auch im katholischen Deutschland sehr verbreiteten Lehrbuches der Moral hinzulenken. „Sie würde," wie der Verfasser in der Vorrede sagt, „ohne Zweifel früher an das Licht getreten sein, wenn nicht einige Nachdrücke, der Tod des würdigen Verlegers, der veränderte Wirkungskreis des Verfassers und andere, aus dem schnellen Wechsel der Zeitereignisse hervorgegangene Ursachen die neue Bearbeitung des Handbuches verzögert hätten." Dabei fand er zwar eine wesentliche Veränderung nicht nöthig, auch sind nur die §§. 37 und 61 diesem Bande eingeschaltet worden; gleichwohl sind Verbesserungen und Zusätze fast auf jedem Blatte sichtbar, namentlich aber in dem Abschnitte von der Freiheit, von dem Sittengesetze, von dem Ursprunge und der Natur des Bösen, von der Veredelung der Menschheit, so wie in der Auswahl und Fortsetzung der Literatur. Erfreulich ist hierbei zu vernehmen, wie der Verfasser in dieser letzten Beziehung sich besonders veranlaßt gesehen, die Moralisten der katholischen Kirche von Ligorio bis auf Hirscher fleißiger zu Rathe zu ziehen, und verspricht, auch künftig von ihren Schriften den nöthigen Gebrauch zu machen. Diese freie Anerkennung der Verdienste um die Bearbeitung der christlichen Sittenlehre, welche katholische Gelehrte der neuern Zeit sich erworben haben, ist um so merkwürdiger, da sie aus dem Munde dieses gefeierten Schriftstellers

ertönet, der mit Recht als Einer der Wortführer auf dem Gebiete der protestantischen Theologie angesehen wird. Wir dürfen demnach wohl annehmen, daß man unserer Kirche die Ehre nicht mehr streitig machen werde, auch in ihrem Schooße das wissenschaftliche Studium der christlichen Moral gefördert zu haben. — Um jedoch die angezeigte Schrift zu berücksichtigen, so scheint uns nicht rathsam, den vorliegenden ersten Band schon jetzt einer genauen, ins Einzelne gehenden Beurtheilung zu unterwerfen; vielmehr wollen wir diese bis zum Erscheinen der beiden letzten Bände, die bald folgen sollen, verschieben, um eine Beleuchtung des ganzen Werkes in seiner neuen Gestalt geben zu können. Vorläufig geben wir bloß einige Bemerkungen über die Vorrede zur zweiten Ausgabe, worin der Verfasser sich veranlaßt gefunden, eine Apologie des Princips der aus der göttlichen Idee fließenden Wahrheit, als der höchsten Regel aller Gerechtigkeit und Sittlichkeit, in der Kürze zu versuchen, was jeden denkenden Leser nöthigt, mit seiner Aufmerksamkeit bei dieser für die Behandlung der wissenschaftlichen christlichen Moral höchst wichtigen Streitfrage zu verweilen." Das Bewußtsein, „so behauptet der Verf. S. X.," des Urwahren, oder der gegebene Gedanke an ein nothwendiges und vollendetes Sein in der Umgebung des Zufälligen und Unvollkommenen, ist die einzige Thatsache der Vernunft, mit welcher das freie Denken und Wollen des Menschen beginnt; eine Thatsache, die sich zuerst nur als ein Gefühl der Abhängigkeit und der Furcht, bald aber als ein freieres Gefühl der Ehrfurcht und Liebe ankündigt und ihn zu seinem Schöpfer, zu seinem Herrn und Richter, zu seinem Gott und Vater führt. Alles, was er ringsum sich her sieht und wahrnimmt, bestätigt ihm diese unläugbare Wahrnehmung; aus der Erkenntniß seiner selbst und der Welt geht die Erkenntniß Gottes und mit ihr des ewigen Lebens hervor, welches Christus an das Licht gebracht und zum höchsten Ziele unseres Glaubens und unserer Liebe erhoben hat. Aus diesen Gründen habe

ich das in der Mitte meiner wissenschaftlichen Laufbahn von Neuem erörterte und näher bestimmte Princip der religiösen Urwahrheit, als der Grundlage aller Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht nur in dieser neuen Bearbeitung der christlichen Moral beibehalten und durch die ganze Pflichtenreihe hindurchgeführt, sondern muß auch unumwunden gestehen, daß ich es für das einzige und tiefste halte, weil es den Grundsätzen und der Vorschrift der Vernunft genau entspricht u. s. w." Der Verfasser schickt hier als Axiom die bekannte Behauptung der Gefühlstheologen voran, daß das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ein ursprüngliches, aller Gotteserkenntniß vorangehendes und vorleuchtendes sei. Ein solches Gefühl ist aber eben so wenig ein absolutes, als die Gottesidee dem Menschen angeboren ist; sondern diese ist in jedem Menschen die Frucht seiner wodurch auch immer angeregten Vernunftthätigkeit und jenes Gefühl ist ursprünglich nichts anders, als der Eindruck, den die Gottesidee auf das Gemüth des Menschen macht. Für die Wahrheit dieser Entgegnung können wir uns freilich nur berufen auf das unzweideutige Ergebniß einer wiederholten aufmerksamen Selbstbeobachtung, welches durch die religiöse Erziehung des Menschen bestätigt wird. Jedoch ist es nicht so sehr diese kurz berührte, unpsychologische Verwechselung des Nachfolgenden mit dem ursprünglich im Innern des Menschen Gegebenen, wovor wir unsere Leser hier warnen mögten, als vielmehr das darnach angenommene Princip der religiösen Urwahrheit, welches der Verfasser, als die Grundlage aller Sittlichkeit und Frömmigkeit auch für die christliche Moral beibehalten will, indem er es für das einzige und tiefste hält. Es mag unbestritten sein, daß die sogenannte religiöse Urwahrheit im Leben die unmittelbare Grundlage der Sittlichkeit wie der Frömmigkeit abgebe; darum macht sie keineswegs Anspruch darauf, das religiös sittliche Streben des Menschen auch dann noch zu leiten und zu ordnen, nachdem sie ihn zum Glauben an eine höhere,

vom Himmel herstammende, Wahrheit geführt, welche Jesus Christus der Welt zuerst offenbart hat. Von dieser wird sie in theoretischer und practischer Hinsicht an Vollständigkeit so weit übertroffen, daß sie ihr den bis dahin behaupteten Platz gerne einräumt und bescheiden in den Hintergrund zurücktritt. Diese bescheidene Haltung der Vernunft gegenüber der Auctorität des Evangeliums ist es gerade, wogegen der Verfasser sich sträubt. „Wäre, unabhängig von dem Urwahren, welches die erste Frucht seiner geistigen Selbstthätigkeit ist, noch ein anderes Gesetz in dem Menschen vorhanden, so würde es eine Heteronomie sein, welche seine Freiheit beschränkte und die eigene Reflexion aufhöbe, da doch jeder sich in sittlicher Beziehung selbst ein Gesetz sein, und, wie der Gerechte, die Tugend als ein Werk der eigenen Wahl betrachten soll." Die vermeinte Urwahrheit soll also ausschließlich als leitende Idee und höchstes Princip der Religion und Sittlichkeit bestehen und kein Zurückgehen auf das christliche Dogma stattfinden, sondern nur ein vergleichender Hinblick auf gelegentliche moralische Sentenzen der Bibel. Auf solche Weise bleibt man aber auf der niedern Stufe der Vernunftmoral stehen und täuscht sich selber, wenn man die Höhe der Christlichen erreicht zu haben wähnet, zu welcher keiner sich emporschwingen kann, der nicht von der Göttlichkeit der christlichen Lehre überzeugt, diesem alle natürliche menschliche Erkenntniß an Reichhaltigkeit und geistiger Kraft unendlich überstrahlenden Worte Gottes mit ganzer Seele huldigt, um durch den Glauben daran zu der einzig wahren Wissenschaft des Heils zu gelangen. Wir enthalten uns für jetzt, ein Mehreres hierüber zu sagen, indem wir blos den Standpunct bezeichnen wollten, worauf der Verfasser bei der Ausarbeitung seines Lehrbuchs sich befand: dieser ist kein anderer als der mystisch rationalistische, ähnlich demjenigen, welchen Schleiermacher in seinen theologischen Werken festhält, der, gleichwie unser Verfasser, vergeblich nach dem Ziele ringt, den Super-

naturalismus mit dem Rationalismus auszuſöhnen und zu verſchmelzen.

Dr. B. Bolzano's Wiſſenſchaftslehre. Verſuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darſtellung der Logik mit ſteter Rückſicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren ſeiner Freunde. Mit einem Vorworte des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach in der E. v. Seidelſchen Buchhandlung, 1837. Recenſirt von Dr. Menelaos.

(Fortſetzung).

Erſter Theil.

Fundamentallehre.

Den Standpunct der neuen Logik haben wir in der Einleitung kennen gelernt und wiſſen, was uns bevorſteht; wir gehen nun zu dem Werke ſelbſt über. Der erſte Theil wird als „Fundamentallehre" aufgeführt, „enthaltend den Beweis, daß es Wahrheiten an ſich gebe, und daß wir Menſchen auch die Fähigkeit, ſie zu erkennen, haben" (1 B. S. 59.). Dieſe gleichanfängliche Beſtimmung deſſen, was unſer Verf. unter der Fundamentallehre gedacht haben will, läßt unzweideutig ſehen, wie auch ſeine Anſicht von der Wahrheit und deren Verhältniß zu dem intelligenten Menſchen die ſonſt gewöhnliche gerade umkehrt. Und dies iſt ja die bekannte Weiſe der neuen Logik. Erſtens nämlich ſoll der Beweis geführt werden, und er wird wirklich auch verſucht, der Beweis, daß es „Wahrheiten an ſich" gebe, und dann folgt zweitens noch die Nachweiſung, daß auch der Menſch die Fähigkeit habe, ſie zu erkennen; wogegen wir anders Denkende erſt die Natur unſrer intelligenten Grundrichtungen in Frage ziehen und dann auf deren Grund auch die Wahrheit ſuchen.

Nach unſers Verf. Methode wären die Wahrheiten ſo etwas draußen Stehendes, ein von all unſerm Erkennen

u. dgl. isolirt verschiedenes und geschiedenes Etwas. Und dies ist, so seltsam es auch scheinen mag, denn doch wirklich der Fall. Es heißt:

„Die Untersuchung, die ich hier (1 B. S. 73) wage, hat so viel Eigenes, daß wohl bei manchem Leser gewisse Bedenklichkeiten gegen die Möglichkeit ihres Gelingens, oder doch gegen den Nutzen und die Zweckmäßigkeit derselben aufsteigen werden." Hierauf eröffnet sich dann ein Raisonnement über die „Sätze an sich," als worin sich die „Wahrheiten an sich" gleichsam niedergelegt finden; aber die endlichen Resultate sind wieder so unerhört neu, und als solche den sonst gewöhnlichen und anerkannt richtigen Ansichten so gegenüberstehend, daß man auch beim besten Willen noch sagen muß, nur die Sucht, überall etwas Neues zu lehren, konnte unsern Verf. zur Vorlegung eines so unverdaulichen Gebäckes antreiben. Man höre.

Es seien nämlich zu unterscheiden „ausgesprochene und nicht in Worten dargestellte Sätze," und mit beiden habe es, wie es tiefer unten heißt, dieselbe Bewandtniß, als mit den Wahrheiten, die schon von einem Wesen gedacht worden, und solchen, die ohne Gedachtsein nur Wahrheiten an sich wären. Denn (S. 78) Sätzen an sich, (und also auch Wahrheiten an sich), dürfe man kein Dasein, keine Existenz oder Wirklichkeit beilegen; nur der gedachte und behauptete Satz (und also Wahrheit) habe Dasein in dem Gemüthe des Wesens, das ihn eben denkt u. s. w. Was mag denn aber, fragen wir, unter so gestellten Umständen ein Satz an sich und eine Wahrheit an sich noch sein können, wenn sie überhaupt nicht einmal sind oder existiren, weder in dem Kopfe eines denkenden Wesens, noch außerhalb desselben?! Das kann kein gesunder Verstand mehr denken und kein verständiger Mund aussprechen. Oder ist nicht die „Existenz" eines Etwas, das schlechthinnige Sein, abgesehen von dem, was es sonst noch Alles sei, die erste und Kapitalbedingung aller Be-

dingungen, und wenn der Verf. dieſe ſeinen Sätzen und Wahrheiten an ſich von vornherein ſchon abſpricht, ſagt er dann nicht eo ipso, daß er nur Worte aber keinen Sinn und keine Bedeutung ausſage? So müſſen wir doch augenfällig, wir können nicht anders ſagen. Das iſt eine leere Wortjägerei, wo pſychologiſche Daten erwartet werden, das iſt ein Trennen und Combiniren von flachen, nichtsſagenden Geſtalten, und am Ende ein Neſt von Werthloſigkeiten und ſogar ohne allen denkbaren Sinn. Aber es kommt, wo möglich, noch ſchlimmer, die Neuheiten drängen ſich hier Hals über Kopf, daß Einem Hören und Sehen vergeht.

Erſt noch ſucht ſich unſer Verf. dadurch gegen Einwürfe zu verſchanzen, daß er, wie gewöhnlich, die andern Logiker um ſich ſchaart, und dieſe ſollen dann ſchon daſſelbe gelehrt und aufgeſtellt haben. Es iſt überflüſſig hierauf etwas zu erwiedern, nur ſehen müſſen wir, wie denn da den Andern die neue Logik aufgedrungen wird. Und da heißt es S. 81: „es liegt am Tage, daß die meiſten Lehrſätze die man bisher in dem Abſchnitte: „„von den Urtheilen,"" aufgeſtellt hat, nicht bloß von Urtheilen, ſondern von Sätzen überhaupt" (alſo das Urtheil iſt eine species vom Satze!) „gleichviel ob ſie gedacht, behauptet oder nicht behauptet worden ſind, gelten." Der Verf. bediene ſich des Ausdruckes „Satzes" ſtatt „Urtheiles," weil Urtheilen an eine zeitliche Exiſtenz in einem denkenden Weſen erinnere, dagegen zwiſchen Satz und Setzen dieſer Zuſammenhang nicht ſo auffällig ſei. So meint dann der Verf. haben die Logiker von Ariſtoteles bis auf Hegel herab im Weſen mit ihm gelehrt. Aber die Nachweiſung dieſer Behauptung überſteigt alle Einbildung, und es iſt eine Sache der Unmöglichkeit, im Voraus zu ahnen, wie da die heterogenſten Dinge zu einer disharmonirenden Einheit zuſammengeworfen werden; man leſe 1 B. S. 83 — 107. Bei Hegel legt doch der Verf. das offene Geſtändniß ab, daß er „ſich nicht ſchmeichle,"

ihn verstanden zu haben; aber warum erlaubt er sich denn, ihn zu entstellen und mißzudeuten? —

Nach dieser Doction über die Sätze an sich kommt der Verf. S. 107 auch zu den Wahrheiten an sich. Da werden fünf Definitionen von Wahrheit aufgeführt; aber die allein Werth und Bedeutung habende „als Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten" erscheint nicht darunter. Dagegen aber wieder ein Gerede über Worte ohne psychologische Grundlage. Wie seltsam ist z. B. die vierte Definition von Wahrheit, die heißt: „Nach einer vierten Bedeutung pflegt man zuweilen einen ganzen Inbegriff mehrerer Wahrheiten in einer der eben beschriebenen Bedeutungen, d. h. einen ganzen Inbegriff von Sätzen oder von Urtheilen, die wahr sind, Wahrheiten in einfacher Zahl zu nennen. So spricht z. B. Jesus, er sei in die Welt gekommen, der Wahrheit Zeugniß zu geben; wo unter Wahrheit offenbar ein gewisser Inbegriff mehrerer Sätze (!), die wahr sind, verstanden wird." Und dies weiß unser Verf. ohne Zweifel daher, weil Jesus mehr als Einen Satz gelehrt hat. Ob nun aber auch Jemand weiß, was er sich unter Wahrheit zu denken habe, indem er erfährt, da sei ein anderer Jemand gekommen einem gewissen Inbegriffe mehrer Sätze Zeugniß zu geben? —

Hiernach fährt dann unser Verf. fort, wie oben über die Sätze an sich, so hier über die Wahrheiten an sich, als welche auch nicht sind oder existiren, überhaupt nicht als etwas Wirkliches bestehen; denn nur die Wahrheiten in eines denkenden „Wesens Gemüthe haben wirkliche Existenz," was aber dem gesunden Menschen-Geiste dieselbe leere Fiction, dasselbe nichtssagende, eben weil nichtsseiende, Etwas ist, was auch oben über die sogenannten Sätze an sich prädicirt worden. Und auch dies sollen die andern Logiker schon gelehrt haben, aber ohne sich dessen immer bewußt gewesen zu sein; wogegen es dann S. 114 wieder heißt: „Die hier gebrauchten

Worte alle ſind nicht etwa in ihrer urſprünglichen, nicht einmal in ihrer gewöhnlichen, ſondern vielmehr in einer gewiſſen höhern (!), abſtractern Bedeutung zu nehmen." Wir ſehen nicht wie das ſich reimt. Das aber iſt wahr, der Verf. geräth mit ſeinen ſogenannten Gedanken in eine ſo abſtracte Höhe hinaus, daß er ſelbſt den abſtracteſten Begriff des „Seins," dem doch der ſchon ungewöhnlich abſtracte Hegel ſogar zum Zielpuncte ſich geſetzt ſah, noch überfliegt, dadurch aber auch — den Zuſammenhang mit unſerm Denk-Sonnenſyſtem abbricht und ſich, wir wiſſen nicht wohin, verliert.

Aber was ſollen wir nach all dieſem dazu ſagen, wenn unſer Verf. am Ende ſelbſt nicht einmal weiß, woran er halte, vielmehr geradezu geſteht, ſeiner eignen Wahrheit noch nicht auf den Grund geſchaut zu haben? S. 121 ſteht §. 28 überſchrieben „Wahrſcheinliche Beſtandtheile dieſes Begriffes" und dies conſternirt ſo auf einmal, daß der Leſer nichts feſtes mehr vor Augen ſieht. Denn das bisher Geſagte wurde doch vom Verf. als wahr über die Wahrheit ausgegeben und angeblich auch ſchon bei andern Philoſophen gefunden; hier heißt es nun wieder: „es wird ſich ein Jeder noch nicht anzugeben wiſſen, aus welchen Beſtandtheilen er ſich dieſen Begriff zuſammenſetze, ich will alſo mittheilen, was mir auch über dieſe Frage als das Wahrſcheinlichſte vorkomme." Dies wird nun wieder durch „Vermuthen" (S. 122) und dgl. weiter gedehnt. Wie aber, ſo fragen wir mit Erſtaunen, wie kann Jemand erſt eine neue Theorie von Wahrheit in die Welt ſetzen, die, nachdem ſie ſchon ein ſo apodictiſches Fundament gewonnen haben ſoll, am Ende wieder in bloße Wahrſcheinlichkeiten und Vermuthungen zerfallen will? Was hat uns denn der Verf. oben über ſeinen Begriff von der Wahrheit ſolides geſagt, wenn hier das, was dieſer Begriff enthalten ſoll, wieder als Vermuthung aufgeführt wird? Hat der Verf. oben wirklich gedacht und nicht phantaſirt, ſo hatte er ja einen ſtren

Begriff, Begriffe haben einen Inhalt, einen Inhalt hat man uns vorgelegt; und nun — sehen wir ein nichtig Gerede vor uns, und das ist unsere alte Klage. So gehts denn fort, bis der §. 31 ein neues Thema auf die Bahn führt, dieses dürfen wir nicht ungefragt vorüberziehen lassen.

§. 31.

„Beweis, daß es wenigstens Eine Wahrheit an sich gebe."

In diesem §. und in den folgenden legt unser Verf. seine Metaphysik zur Schau; wir binden, um den angekündigten Beweis in seiner innern Tendenz und in seinem Verhältnisse zu dem intelligenten Menschen zu durchschauen, an eine damit zusammengehörige Lehre des Verf. an.

Bei aller Verschiedenheit der Ansichten sind doch Alle darin einstimmig, die Metaphysik oder die theoretische Philosophie habe es mit der Wahrheit und Wirklichkeit zu thun, sofern sich darüber auf den Grund der dem Menschen natürlich angestammten intelligenten Einrichtung entscheiden lasse, im Gegensatze zu allen von Außen kommenden historischen Wahrheiten. Auch unser Verf. ist dieser Ansicht zugethan, wie er dies wenigstens durch die That uns ansagt. Es heißt 1. B. S. 74 aber in Betreff dieses Erkenntnißprozesses sonderbar genug: „Daß der Zweifler ein Buch zur Hand nehme, und darin lese, kann ohngefähr eben so geschehen, wie er auch Speise und Trank genießt, obgleich er auch an dem wirklichen Vorhandensein dieser Gegenstände zweifelt." Dies ist offenbar das Verkehrte, denn ein Zweifler hat noch nie gegessen, wie ja alles wissenschaftliche Zweifeln im practischen Leben unwillkührlich sich aufhebt und zur Null wird. „Daß aber", heißt es dann, „die Gründe, die er in diesem Buche antreffen wird, auf keinen Fall so unwiderstehlich auf ihn einwirken werden, daß sie ihm ein Geständniß ihrer Richtigkeit abzwingen sollten, gebe ich im Voraus zu; allein es wäre ja schon Vieles gewonnen, wenn er die Richtig-

keit deſſelben ſchon innerlich anerkennen müßte." Man ſieht, wie unſer Verf. den innern Prozeß des intelligenten Menſchen ſo ganz und gar verkennt; am wenigſten läßt er dem Momente der „innern Anerkennung" die ihm zuſtehende bedeutungsvolle Bedeutung zu Theil werden. Wie könnte er ſonſt nicht zufrieden ſein mit der Heranbringung dieſes pſychologiſchen Actes im Zweifler, und glauben, es ſei damit nicht Vieles, ſondern Alles gewonnen? Was liegt denn der Wiſſenſchaft daran, wenn Jemand ihre Wahrheiten nicht auch äußerlich bekennt, nachdem er innerlich zur Anerkennung genöthigt worden? Hat ſie an den innern Menſchen appellirt und da wirklich angebunden, ſieht ſie ſich nicht auch noch nach Folter und Rad um, damit ſie das „Geſtändniß ihrer Richtigkeit abzwinge."

Von einer auf dem innern pſychologiſchen Leben im Menſchen baſirten Wiſſenſchaft der Metaphyſik kann alſo bei unſerm Verf. nicht die Rede ſein, ſo wenig, als auch die neue Logik an die angeſtammten Denkgeſetze des Geiſtes anbindet. Aber wie denkt denn unſer Verf. poſitiv über die Natur des intelligenten Menſchen? Eine erklärliche Antwort auf dieſe Frage haben wir z. B. S. 288. Da heißt es: „So glaube ich z. B. an die Bewohntheit der Himmelskörper, weil mich entſcheidende Gründe beſtimmten, das Urtheil, daß die Himmelskörper bewohnt ſind, zu fällen, obgleich ich nicht zweifle, daß es mir — wenn ich erſt wollte, möglich wäre, mich auch vom Gegentheil zu — überreden." Da haben wir ja den authentiſchen Urtheilsſpruch über den Geiſt der neuen Logik! Da ſehen wir unverblümt, daß es bei unſerm Verf. nur auf's „Wollen" ankommt, und er iſt kapabel, ſich jedes thema probandum zu beweiſen, zu beweiſen, daß etwas ſei, und dann wieder zu beweiſen, d. h. ſich zu „überreden," daß es nicht ſei! Und was mögen das doch für „entſcheidende Gründe" ſein, die erſt als vollgültige zur Anerkennung der Sache daſtehen, nach der Hand aber ſich

durch ein „Ueberreden-Wollen" vom Gegentheile wieder gefangen geben? Wir aber bleiben bei dem, was wir in uns finden, und gestehen, daß das Wollen im intelligenten Leben des Menschen nur im Munde liegen könne, der denkende und für wirklich haltende Geist aber dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen ist; unser Verf. konnte dagegen aber schon dreieckige Kreise und dgl. Unmöglichkeiten denken, eben weil er wollte; wir lassen ihn in diesem seinem Elemente der Macht- und Gewaltstreiche, und sehen jetzt zu, wie er uns denn aus dem Zweifeln in die Wirklichkeit und Wahrheit hinüberdringt.

Die Methode unsers Verf., dem Zweifler den ersten festen Boden der Realität zu verschaffen, ist aber die uralte, in abstracten Begriffen sich bewegende, die schon von den Griechen gebrauchte und von Cic. in den quaest. academ. applicirte, wodurch die Aussage: „Nichts sei wahr," ein Widerspruch in sich selbst sei, weil der Aussager doch diese seine eigne Aussage wenigstens für wahr halten müsse. Daß dieß aber wieder gar nicht wahr ist, hat schon der absolute Idealismus unseres Fichte dargethan. Dieses verfänglichen Mittels bedient sich aber die neue Logik in dem vorstehenden §. 31 und glaubt dadurch wenigstens Eine Wahrheit an sich bewiesen zu haben. Mit dieser Einen Wahrheit geht sie denn zu dem §. 32 über wie folgt:

§. 32.

„Beweis, daß es der Wahrheiten mehre, ja unendlich viele gebe."

Dieser Beweis ist das stärkste Document von des Verf. Oberflächlichkeit im wissenschaftlichen Operiren, und wem es dabei nicht wie Schuppen von den Augen fällt, der ist inmitten der Unerhörtheiten der neuen Logik dem gesunden Menschen-Verstande völlig entlaufen, denn der Beweis beweist, wie ein Philosoph die Wahrheit draußen in fingirten, luftigen Schematen bis zur Zahl der „Unendlichkeit" erhascht zu haben glauben kann, indeß er

in Summa doch ein baares, pures Nichts davonträgt. Treten wir vor dieſes Meiſterſtück eines philoſophiſchen Kopfes. Anbindend an das Geſagte heißt es: „Aus dem vorigen §. erhellet, daß es wenigſtens Eine objective Wahrheit gebe, weil die entgegengeſetzte Behauptung ſich ſelbſt widerſpricht“ .... „Wenn (nun) Jemand behauptet, daß es nur eine einzige Wahrheit gebe: ſo erlaube man mir dieſe, wie ſie auch immer lauten mag, durch A iſt B zu bezeichnen;“ (aber wir meinen, hier ſei nichts mehr zu erlauben, da die Eine Wahrheit ja aus dem vorigen §. als eine ſpecielle bekannt iſt? — Doch hier liegt der Knoten, unſer Verf. muß ſich hinter abſtracte Formeln verſtecken, weil er nichts Concretes zur Welt zu bringen weiß; alſo:) „und ich werde nun darthun, daß es nebſt dieſer wenigſtens noch eine zweite gebe.“ Jetzt folgt der merkwürdige Beweis für den Zweifler, der unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt. „Denn wer das Gegentheil annimmt, muß die Behauptung: „„Außer der Wahrheit A iſt B, gibt es ſonſt keine andere,““ als wahr aufſtellen. Dieſe Behauptung iſt aber offenbar von der Behauptung: A iſt B, ſelbſt verſchieden; denn ſie beſteht aus ganz andern Theilen. Sonach wäre dieſe Behauptung, wenn ſie wahr wäre, gleich eine zweite Wahrheit. Es iſt daher nicht wahr, daß es nur eine Wahrheit gebe.“

Das heißt einmal beweiſen, Wahrheiten beweiſen! Es wird aber unſerer Dazwiſchenkunft nicht bedürfen, dieſe Leerheiten aufzudecken; es iſt ja damit ſo ganz und gar nichts gewonnen, und wer könnte da einen irgendwie gegebenen realen Gehalt erheben wollen. Aber einmal vorausgeſetzt, es ſei da vom Verf. wirklich etwas bewieſen, ſieht er denn nicht, daß ſeine Beweiſe ſich ſelbſt ruiniren und vollends aufzehren? Denn wenn die angeblich bewieſene zweite Wahrheit, die da heißen ſoll: „Außer der erſten Wahrheit: A iſt B), gibt es keine Zweite,“ wahr ſein ſoll, ſo ſagt ſie ja eo ipso und geradezu, daß auch

ſie, als eine von der erſten verſchiedene zweite, nicht wahr ſei, und daß eben ſo wenig an eine dritte gedacht werden dürfe! Oder verſchlingt dieſer Beweis nicht alsbald, was er ſelbſt bewieſen hat? Das iſt in der That eine Pelikan-artige Philoſophie, die von ihrem eignen Blute lebt! Und wie der arme Zweifler da in die Sache eingezogen wird, und nicht weiß, wie ihm geſchieht! „Es gibt wenigſtens noch eine zweite Wahrheit, denn wer das Gegentheil annimmt, muß — die Behauptung aufſtellen" u. ſ. w. Wie aber, wenn der Zweifler ſo vernünftig beſcheiden und geſcheidt iſt, und weiß, daß er zweifelt, und als ſolcher keine Behauptung aufſtellt, bevor der Verf. ihm eine bewieſen? Der Zweifler iſt ja nur in suspenso und behauptet nichts, wie ihm das hier zugemuthet wird. Und iſt es dann nicht an dem Verf. von der Einen gegebenen Wahrheit des vorigen §. poſitiv fortzuſchreiten und aus eignen Mitteln eine zweite zu beweiſen, ſtatt uns in dem Zweifler allerlei Capriole und Gedankenſprünge zu fingiren? Und würde die neue Logik nicht in Verlegenheit gerathen und nicht Einen Schritt von der Stelle kommen, falls ſie auf eignem Grund und Boden etwas von Beweis liefern ſollte? Was hat der Verf. denn für ein Princip des Fortſchreitens in die reale Wirklichkeit hinein? Im ganzen Buche nicht eine Ahnung davon; nichts als A und B und hintendrein eine erſchlichene Subſtitution von handgreiflichen Wirklichkeiten.

Und in dem vorſtehenden Exempel, welche Schlußweiſe! „Sonach wäre dieſe Behauptung" (die der Zweifler vom Gegentheil aufſtellen ſoll, was dieſer aber nicht thut), „wenn ſie wahr wäre, gleich einer zweiten Wahrheit". Aber iſt ſie denn nun auch wahr? — Bloß weil der nichtsbehauptende Zweifler ſie aufſtellen ſoll, damit der Verf. den Stoff zu ſeinen Prämiſſen zuſammenbringe? Und nun gar noch: „Es iſt daher nicht wahr, daß es nur Eine Wahrheit gebe, ſondern es gibt deren wenigſtens zwei." Q. E. D! Und wenn der Zweifler nun ſchweigt, und

keine Behauptung vom Gegentheile aufstellt, so gibt es nur Eine Wahrheit! Oder dieser fingirte Zweifler ist die unerschöpfliche Wahrheitsquelle unsers Verfassers; hören wir doch, wie sie übersprudelt und ein Meer von solchen Dingen aus sich ergießt.

In derselben Weise soll sich der Zweifler nämlich nach der zweiten Wahrheit eine dritte, nach dieser eine vierte . . . u. s. f. abnöthigen lassen, und dann erhält er den Vollgenuß dieser Herrlichkeiten wie folgt: „Man sieht von selbst, daß sich diese Schlußart immer weiter fortsetzen lasse; woraus dann folgt, daß es der Wahrheiten — unendlich viele gebe, indem die Annahme jeder endlichen Menge derselben einen Widerspruch in sich schließt." Wie doch Einer, der so ohne Umstände Widersprüche denken und verdauen kann, an Widersprüchen das Non plus ultra seiner Gewaltsprüche finden dürfe! — Und wie der brodlose Zweifler hier gequält und wider Willen auf der Jakobsleiter unseres Verf. in die Höhe der Wahrheiten fortgehoben wird, bis er in letzter Instanz die volle Unendlichkeit umarmen soll! Wahrlich eine Umarmung, die vollkommen jener gleicht, in der eine Wolke statt der Juno gewonnen wurde. Diese Unendlichkeit ist mit ihrem negativen Werthe so federleicht, daß sie von dem puren Nichts zentnerschwer überwogen wird.

Aber sollte man wirklich glauben dürfen, die wissenschaftlichen Bewegungen der Zeit seien nicht kolossal und großartig genug, um auch in den Gesichtskreis unsers Verf. getreten zu sein, hinter welchem doch der Vorredner der neuen Logik (S. VII) sogar eine „Verwandtschaft mit dem Geiste eines Fichte" glaubt wittern zu dürfen? — — Hätte unser Verf. das unmittelbarste Bedürfniß des philosophirenden Zeitgeistes in seiner wahren Gestalt erfaßt, er würde sich gestanden haben, daß es Noth thue, die Wahrheit dermalen durch andere Hebel, als A und B sind, ans Tageslicht zu bringen.

Nicht leerer Formalismus, nicht mitgebrachte, phan-

taſtiſch zuſammengeworfene alte Begriffe ohne Fleiſch und Leben dienen da mehr zum Heile; an den innern Menſchen iſt ſchon lange, und noch vor Fichte, der Ruf ergangen, der Genius unſerer Philoſophie fußt auf dem Fundamente der ſelbſtigen Ichheit, denn er dringt auf ſelbſterrungene Ueberzeugung, und tauſend Hände ſind in Bewegung. Unſer Verf. aber iſt mit all ſeinen Neuheiten jenſeits des Horizontes der Zeit geſtellt und glaubt, vom Abglanze ſeiner Buchſtabenweisheit geblendet, den lang geſuchten Stein der Weiſen in ſeiner poſſirlichen Beweiſesart entdeckt zu haben. Denn S. 147 ſetzt er vorerſt einmal davon ab, und ſchließt: „Dieſe ſo leicht ſich darbietende Art zu beweiſen, daß es der Wahrheiten mehre, ja unendlich viele gibt, iſt meines Wiſſens noch nicht gebraucht worden.“ Aber S. 170 kehrt daſſelbe Lieblingsthema wieder, und wird von da ſiebenmal ausführlicher, als es hier geſchehen, abgehandelt, mit der abermaligen Bemerkung, die Entdeckung hätten wir unſerm Verf. zuzuſchreiben. Letzteres glauben wir auch zwar, halten aber zur Ehre des vernünftigen Menſchen-Geiſtes auch dafür, daß ſie nicht von erheblichen Conſequenzen in der Geſchichte des wiſſenſchaftlichen Zeitgeiſtes ſein werde, und außerhalb der neuen Logiken nicht viel Aufſehens machen dürfte. —

Nach der alten Logik zu ſchließen iſt der Zweifler nun im Beſitze aller Wahrheiten, und es iſt keine mehr rückſtändig geblieben. Die neuentdeckte Methode des Verf. gibt den Beweis dafür. Nun aber erſcheint hintennach auch noch ein §. 43 mit der Ueberſchrift:

„Eines der ſicherſten und brauchbarſten Kennzeichen der Wahrheit.“ Was wir mit dieſem Kennzeichen noch ſollen, die wir ſchon Alles der Wahrheit nach kennen gelernt, ſcheint etwas überflüſſiges zu ſein. Allein der Leſer wird ſich erinnern, wie unſer Verf. ſo ganz eigene Anſichten von der Wahrheit hat, wornach es Wahrheiten an ſich gibt, die der Menſch noch nicht gedacht und erkannt hat. Und dieſe ſind es eben, die dem Zweif-

ler bewieſen worden, und zwar bis zur Summa der „Unendlichkeit.“ Nun aber ſoll der Menſch auch Wahrheiten erkennen können, und dazu wird ihm hier „eines der ſicherſten und brauchbarſten Kennzeichen“ geboten. Daß unſer Verf. und ſein Zweifler zum Behuf des obigen Experimentes über die Wahrheiten an ſich auch ſchon ein Kennzeichen dieſer Wahrheiten hätte haben müſſen, und wie unſer Verf. ſich da in höchſter Inſtanz auf ſeine „Vermuthungen“ berufen, das wollen wir ſo genau nicht nehmen. Sehen wir dagegen zu, was uns hier angeprieſen wird. Da heißt es denn ſonderbar genug: „Ein ſolches Kennzeichen nun, eines der ſicherſten und brauchbarſten, welche es überhaupt gibt, ſpricht ſich in folgender Behauptung aus. Wenn ſich ein Urtheil, ſo oft wir es prüfen, immer wieder von neuem bewährt, d. h. immer von neuem aufdringt: ſo verdient es wirklich unſer Vertrauen, d. h. ſo irren wir nicht.“ Iſt denn nun in dieſer nichtsſagenden, faden Tautologie ein Kennzeichen der Wahrheit gegeben, eines der ſicherſten und brauchbarſten? „Wenn ſich ein Urtheil bewährt, ſo iſt es wahr!“ Daran kann Niemand zweifeln, weil bewähren = wahrmachen iſt; aber wie man doch bewährt und wodurch, — das iſt hier die Frage, um die wir unſern Verf., ohne Hand anzulegen, herumgehen ſehen. Wie und durch welch' intelligentes Princip im Menſchen, durch welchen ſpeciellen Gedankengang u. dergl. ſollen wir uns überhaupt in Bewegung ſetzen, um ein Urtheil zu bewähren, das iſt die Frage, auf die keine Antwort erfolgt. Hätten wir erſt vom Verf. eine beſtimmt im Bewußtſein aufgezeigte intelligente Function auctoriſirt und erprobt, d. h. hätten wir ein Kennzeichen der Wahrheit für den Menſchen, ſo wäre das Bewähren ſelbſt ſchon unſere Sache. So aber kommen wir nicht in Gang, wir wiſſen nicht, wo anfangen und wie enden: denn der vorſtehende Talisman, „ein Urtheil iſt wahr, wenn es ſich bewährt,“ hat doch gerade ſo viel Werth für den

Philoſophen, als dem Medicus auf die Frage nach dem Wie des Staarſtechens mit der Antwort gedient wäre: „mache das Auge ſehend, und es ſieht;“ beide bleiben nach wie vor gleich weiſe *).

Die Unterſuchung über die Wahrheit der Urtheile führt S. 154 zu der Frage: „Was der Verf. unter einem Urtheile verſtehe?“ und die Antwort iſt wieder gegen alle Pſychologie, gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch und gegen die logiſche Bedeutung. Und doch heißt es da: „Ich erkläre aber, daß ich auch das Wort Urtheil ganz in derſelben Bedeutung nehme, in der wir es in dem gemeinen Sprachgebrauche, z. B. in folgendem Satze nehmen: Gottes Urtheile ſind nicht, wie die Urtheile der Menſchen, fehlbar“ u. dergl. — Alſo Gottes Urtheile werden beiſpielsweiſe zur Erklärung des logiſch intelligenten Actes anfgeführt, den die Wiſſenſchaft „Urtheile“ nennt? O ihr Urtheile Gottes in der neuen Logik! Wenn das nicht heißt alles verwirren und durcheinander mengen, und nur mit Worten fechten, dann haben wir keinen Namen mehr dafür **). Und dies in einem Augenblicke, wo der Leſer eine mit Beſtimmtheit abgegrenzte Definition des Urtheils erwartet, die normal oben anſtehen und ſich durch alle Folge hindurchziehen ſoll? Aber hören wir nun weiter, wie es uns mit dieſem Wortgemengſel wieder ergeht.

Es folgt S. 157 darauf dieſes: „Sollte man von dem Begriffe, über den ich mich jetzt mit meinen Leſern

*) Auch über die practiſche Metaphyſik bringt unſer Verf. die ſeltſamſten Dinge zur Welt. So lieſt man z. B. S. 567 ff.: „Die Ausſage eines Zeugen, welchem die nöthige Sachkenntniß oder nöthige Wahrhaftigkeit erwieſener Maßen fehlt, kann höchſtens nur in dem Falle, wo er gerade durch die Vereinigung beider Fehler das Wahre trifft,“ (wie ein blindes Schwein eine Eichel!) den Zeugniſſen, die der Satz für ſich hat, beigezählt werden.“ Wir aber wiſſen wahrhaftig nicht, wohin die Sucht, alles neu und anders machen zu wollen, unſern Verf. nicht noch führen werde. Nichts als Neuerungsſucht kann zu dergleichen alles drunter und drüber werfenden Monſtroſitäten verleiten.

**) Auch des Verf. Thiere haben die „Fähigkeit zu urtheilen“ (S. 161).

verſtändigt habe, eine ſtreng logiſche Erklärung fordern, ſo müßte ich abermals mein Unvermögen geſtehen, weil kein Verſuch, den ich bisher kennen gelernt habe, den Forderungen entſpricht, die ich an eine echte Erklärung glaube machen zu müſſen." Sieh', nun wiſſen wir weder über Gottes Urtheile etwas, noch über die des Menſchen. Oben wollte man uns ſagen, was man unter Urtheilen „verſtehe," und hier hören wir, der Verf. ſei „unvermögend eine ſtreng logiſche Erklärung zu geben." Und woher iſt dieſes Unvermögen unſers Verfaſſers? „Weil alle Verſuche, die er bisher kennen gelernt habe, ſeinen Forderungen nicht entſprochen. Wir aber würden, falls wir dieſes Geſtändniß aufnehmen wollten, der originellen Productivität unſers Verfaſſers zu nahe treten. Wir wollen daher einen andern Grund des Unvermögens angeben. Er iſt dieſer: Urtheilen iſt ein Act des intelligenten Menſchen, und dieſer kann in ſeiner pſychologiſchen Bedeutung nur im unmittelbaren Bewußtſein des eigenen Geiſtes geſucht und gefunden werden. Da aber weiß unſer Verf. ſo ganz und gar nichts zu finden; fremd ſich ſelbſt, und unbewußt deſſen, was im geiſtigen Selbſtbewußtſein ſich ereignet, ſchöpft er ſeine Philoſophie aus Worten. Daher die Verwirrung der Begriffe, daher die Zuſammenſtellung der heterogenſten Dinge, als da ſind: Gottes Urtheile und die logiſchen Urtheile des Menſchen, die doch in rerum natura nichts mit einander gemein haben, als das — Wort. Und haben denn, wie der Verf. uns verſichert, auch die bisherigen Logiker ſammt und ſonders in dieſem Puncte noch nichts Ordentliches definirt? Weiß noch Niemand, was ein Urtheil in der Logik ſei? Das wäre doch entſetzlich! Bis S. 163 werden ſie der Reihe nach durchmuſtert und bekrittelt und als ungenügend abgewieſen; und doch iſt die größte Mehrzahl derſelben haltbar und treffend.

Vom Urtheile geht die neue Logik zu den Erkenntniſſen über, wohin wir ihr aber nicht folgen können: die Sache iſt nicht beſonders einladend. Dann folgt eine Refutation

der obersten Denkgesetze, die wir in der Einleitung schon kennen gelernt haben, und der erste Theil der Logik, die Fundamentallehre, ist zu Ende. Sie hat ein Fundament gelegt, auf welches die Baustoffe des Systems sich ja nur wie die imponderablen Gebilde eines Luftschlosses niederlassen mögen.

Zweiter Theil.

Elementarlehre.

Es ist dieser zweite Theil den übrigen gegenüber ungleich ausführlich ausgefallen: er umfaßt über die Hälfte des ersten und den ganzen zweiten Band dazu. Der Verf. erklärt sich gleich anfangs hierüber und sagt zur Rechtfertigung dieses Mißverhältnisses S. 214: „man dürfe es seiner Wissenschaft zu einem Verdienste anrechnen, wenn sie in der Abhandlung dieser Gegenstände auch Ein und das Andere anfnehme, was für die Zwecke der Logik zwar eben von keiner sehr großen Brauchbarkeit sei, aber doch, in irgend einer andern Hinsicht etwas Merkwürdiges habe.“ Da ist der neuen Logik nun freilich ein weites Feld geöffnet, und es ist nicht abzusehen, was unter der großen Rubrik des Merkwürdigen nicht alles zur Sprache kommen werde. Und wir dürfen die ungemessensten Hoffnungen mitbringen, sie worden durch das, was uns in diesem Theile alles geboten wird, doch überboten werden. Die Elementarlehre umfaßt:

Erstes Hauptstück. Die Lehren von den Vorstellungen an sich.

Zweites Hauptstück. Die Lehren von den Sätzen an sich.

Drittes Hauptstück. Die Lehren von den wahren Sätzen.

Viertes Hauptstück. Die Lehren von den Schlüssen.

Das erste Hauptstück eröffnet sich mit der Frage: „Was der Verf. unter Vorstellungen an sich und gehabten Vorstelluugen verstehe?“ und der Leser wird, sich des Frühern erinnernd, auch hier bald auf's

Reine kommen können. Es heißt nämlich S. 216: „Wer gehörig begriffen hat, was ich einen Satz an sich nenne, dem kann ich das, was eine Vorstellung an sich mir heißt, am Besten und Kürzesten dadurch verständlich machen, daß ich sage, es sei mir alles dasjenige, was als Bestandtheil in einem Satze vorkommen kann, für sich allein aber noch keinen Satz ausmacht." Und wir meinen dagegen auch, wer gehörig begriffen hat, was wir oben über des Verf. Sätze an sich gesagt haben, der wird auch begreifen, daß über die Vorstellungen an sich nichts mehr nachzusagen ist. Diese sind wie jene ein Unding, eine leere Fiction aus der „höhern abstracten Bedeutung" dieser Worte. Denn S. 217 sehen wir: auch die Vorstellung an sich „bedarf keines Subjectes, von dem sie vorgestellt werde, sondern besteht, zwar nicht als etwas Seiendes, aber doch als ein gewisses Etwas, auch wenn kein einziges denkendes Wesen sie auffassen sollte" u. s. w. Woher und wie mag der Verf. dieses denn doch wissen, wenn es ihm nicht vorsteht? — Wer es fassen kann, der fasse es: die Vorstellung an sich ist kein Seiendes, aber doch ein gewisses Etwas, wofür die Sprache kein Wort und der Verstand keinen Begriff mehr hat.

Wie unser Verf. so ganz und gar nur in Worten philosophirt und mit dem innern intelligenten Menschen in keiner Weise in Verbindung tritt, zeigt er eben hier auf eine handgreifliche Manier abermals. Er sagt S. 218: „Bei dem Worte Thor sind der objectiven Vorstellungen, die es bezeichnet, zwei, die wir lateinisch durch die Worte porta und stultus unterscheiden." Um also den stultum von der porta in der Vorstellung unterscheiden zu können, thut die lateinische Sprache vor der deutschen gute Dienste! Eben so komisch ist die Psychologie über das Wort Nichts S. 220: „Endlich gibt es auch Vorstellungen, die gar keinen Gegenstand haben, wie die Vorstellungen: Nichts, $\sqrt{-1}$ u. s. w." Daß die Vorstellung von $\sqrt{-1}$ hier nicht mit der des Nichts zusammenzustellen sei, sieht

Jeder, der pſychologiſch ſehen kann; aber auch, daß die Bedeutung des Wortes Nichts von unſerm Verf. eben nur im Worte geſucht worden. Wie könnte er ſonſt die Vorſtellung Nichts eine völlig gegenſtandloſe heißen? Das Nichts iſt ja eben ihr Gegenſtand, im Gegenſatze zu dem Etwas und dadurch wird die Vorſtellung von Nichts zu einer realen, zu einer gegenſtändlichen Vorſtellung.

Neben der gemeinſchaftlichen Beſchaffenheit, die durchaus allen Vorſtellungen an ſich zukommt, daß ſie kein Daſein, keine Exiſtenz haben, haben ſie nach des Verf. Lehre S. 238 auch noch die zweite: „Daß ſie weder wahr noch falſch ſind.“ Ob ein drittes in der Mitte liege, oder nur liegen könne, erfahren wir nicht; wohl aber, „daß nur ganze Sätze wahr oder falſch ſein können.“ Bisher glaubte man, eine Vorſtellung ſtelle einen wirklichen Gegenſtand vor, oder nicht; im erſten Falle ſei ſie eine wahre, im zweiten eine falſche. Hier iſt dies anders, weil alles anders ſein ſoll, und es müßte als anders ſeiend behauptet werden, wenn auch aller geſunder Menſchen-Verſtand dadurch Schiffbruch leiden ſollte.

§. 56.

„Theile und Inhalt einer Vorſtellung an ſich.“

Dieſer §. bringt die bekannte Frage der Logik nach der Einfachheit und Zuſammengeſetztheit der Vorſtellungen, (eigentlich Begriffe) zur Sprache, und der Leſer wird erſucht, auf das bei der Gelegenheit aufgeführte logiſche Kunſtſtück ein Augenmerk zu haben. Hier wird ſich der Superlativ der neuen Logik produciren! „Die meiſten unſerer Vorſtellungen“, heißt es da ganz richtig, „ſind aus Theilen zuſammengeſetzt,“ und: „die Summe der Theile aus denen eine Vorſtellung an ſich beſteht, pflegen wir mit einem Worte auch ihren Inhalt zu nennen.“ Dieſer Inhalt der Vorſtellungen iſt nun aber nach der unpſychologiſchen Anſicht des Verf. wie eine mechaniſche Compoſition aus den einzelnen Theilen wie einheitlich zuſammengeleimt, „denn es können aus einerlei gegebenem Inhalte zuweilen zwei und

mehr verschiedene Vorstellungen hervorgehen. So haben die beiden Vorstellungen: Ein gelehrter Sohn eines ungelehrten Vaters, und ein ungelehrter Sohn eines gelehrten Vaters, sichtbar denselben Inhalt, und sind doch sehr verschieden. Ein Gleiches gilt von den Vorstellungen: 3^a und 5^a u. m. A."

An dem letztaufgeführten Beispiele ist wieder auffällig, daß unser Verf. nicht denkt, sondern äußerlich combinirt, was auf dem Papiere steht. Wie könnte er auch sonst den Vorstellungen 3^a und 5^a, weil sie dieselben Ziffern ins Auge werfen, denselben Inhalt ablauern, und doch die Bemerkung noch beisetzen: die Vorstellungen selbst seien voneinander verschiedene. In dieser mechanischen Manier des sogenannten Denkens geht's nun aber die folgenden §§. hindurch weiter, und es werden da Entdeckungen gemacht, an die vor unserm Verf. noch kein Menschenkind hat denken können. Die Zusammengesetztheit der Vorstellungen findet da eine Vorstellungsweise ihrer Bedeutung, die zu den Merkwürdigkeiten gehört, welche beim Eingange in dieses Kapitel verheißen worden. So z. B. wird auch die Frage beantwortet: „ob der Artikel, der bestimmte und der unbestimmte, mit seinem Hauptworte verbunden eine zusammengesetzte Vorstellung bilde? Ebenso werden untersucht die Pronomina: Jeder, Alle, Einige, der oder welcher .... als Theile einer Zusammensetzung der Vorstellung mit dem Nomen u. dgl. und das soll dann eine logische Untersuchung über die Zusammengesetztheit der Begriffe sein, wie sie die Logik kennt! Dies wird fortgeführt bis zu §. 61 wo die Einfachheit, wo möglich, noch posirlicher dargethan wird.

§. 61.

„Es muß einfache Vorstellungen geben."

Der Leser weiß, was die alte Logik über die Einfachheit der Begriffe zu sagen habe; aber wird er auch glauben, daß die neue Logik dieses Problem mit Winkelmaaß, Lineal und Bleistift löse, indem sie diese Instru-

mente an die Vorstellungen legt, und theilt, bis ein untheilbares Restchen als einfache Vorstellung liegen bleibt? Ja es ist wirklich so. Es stehen S. 263 ff. diese Worte: „Unter einer einfachen Vorstellung verstehe ich, wie schon das Wort sagt (und das Wort ist eben wieder der Stein des Anstoßes!) eine solche, die durchaus keine Theile, sie mögen selbst wieder bloße Vorstellungen oder ganze Sätze sein, in sich faßt. Daß es nun solche Vorstellungen gebe, glaube ich auf folgende Art erweisen zu können." Und nun folgt die mechanische Bearbeitung der Vorstellung ohne alle psychologische Rücksicht ihrer Bedeutung. „Von einem jeden auch noch so zusammengesetzten Gegenstande gilt es, daß er auch Theile, die nicht mehr wieder zusammengesetzt, sondern schon durchaus einfach sind, enthalten müsse." Hier ist die durch das Wort „einfach" eingeschlagene Richtung zum materiell Objectiven schon sichtbar genug. Und nun: „Ist die Menge der Theile, aus welchen ein Ganzes besteht, endlich, so ist die Wahrheit dieser Behauptung einleuchtend. Denn hier müssen wir nach einer endlichen Menge von Eintheilungen z. B. von Halbirungen" (sage: Halbirungen, aber denke an die logischen Begriffe!) „immer zu Theilen, die nicht weiter zerlegbar und also einfach sind, gerathen." So geht es nun durch „Halbirungen, Drittheilungen" .... u. dgl. fort bis endlich gar „Linien, Flächen und Körpertheile, die nicht weiter zertheilt werden können, sondern einfach sind," ausdrücklich genannt werden.

Aber dies gilt doch Alles nur von der räumlich ausgedehnten Naturwelt und dem Raume, und hier sind ja auch die Ausdrücke „einfach und zusammengesetzt" zu Hause? Und haben sie daher mit der Einfachheit der logischen Begriffe in eines Menschen Geist mehr als eine nur analoge und bildliche Verwandtschaft? Oder sollen auch Begriffe und Vorstellungen überhaupt in diesem Sinne einfach und zusammengesetzt sein? — So hat es unser aus

dem Worte ohne Geiſt philoſophirende Verf. in der That genommen, denn es heißt unmittelbar nach dem Obigen: „Auch eine jede Vorſtellung *alſo*, wäre ſie noch ſo zuſammengeſetzt, und enthielte ſie ſelbſt, wenn es ſonſt möglich iſt, unendlich viele Theile, muß doch auch ſolche haben, die keine weitere Zerlegung zulaſſen .... Und ſomit iſt erwieſen — das es *einfache* Vorſtellungen gebe." Wir aber ſtehen und ſtaunen, und wiſſen kaum, ob wir leſen oder träumen! Aber reden dürfen wir nicht, die Gefühle des Leſers ſtehen uns im Wege, der es ſchon unternehmen wird, dieſe ſeltſame Neuheiten gebührlichſt zu klaſſificiren und ihre Zuſammengeſetztheit auf den einfachen Begriff ihres Nennwerthes zurückzuführen.

In demſelben Geiſte wird S. 265 ff. die verwandte Frage: „ob ein Inhalt einer Vorſtellung der größte ſei," abſolvirt. Bei der Gelegenheit heißt es: „Es kann als eine allen Vorſtellungen gemeinſchaftliche Beſchaffenheit angemerkt werden, daß ſie durch Zuſatz anderer Vorſtellungen oder auch ganzer Sätze in eine neue Vorſtellung verwandelt werden können .... Die Vermehrung des Inhaltes der Vorſtellungen oder ihre Zuſammenſetzbarkeit geht alſo ins *Unendliche*." Die iſt dieſelbe mechaniſche Zuſammenleimung der Vorſtellungen zu Einer Geſammtvorſtellung, ohne alle Rückſicht auf den logiſchen Gehalt und die pſychologiſche Bedeutung derſelben. Characteriſtiſch ſind dazu noch die Schlußworte dieſes §., die ſagen: „Endlich iſt offenbar, daß eine *jede* Vorſtellung X mit einer *jeden* andern Y durch bloße Vermittlung des Begriffes, den das Wort *Und* bezeichnet, zu einer neuen Vorſtellung: X und Y verbunden werden könne; denn was der Ausdruck: X und Y ausdrückt, iſt doch gewiß kein Satz, ſondern die Vorſtellung von einer *Summe* zweier" u. ſ. w. Und dieſe Compoſition iſt ja ganz und gar im Geiſte der neuen Logik überall möglich, die da die Vorſtellung eines Dreiecks und die andere eines Kreiſes zu der Einen Vorſtellung (Summe) eines „*dreieckigen* Krei-

ſes" vereinigen kann. Das Wort „Und" iſt der logiſche Kitt zu dieſer Fügung, und einmal mit Und gefügt, prellen die ordinären Denkgeſetze anderer Menſchen daran ab, wie die Welle am harten Felſen.

Wir haben bisher unſern Verf. noch ſo ziemlich begleitet und ſind Schritt vor Schritt auf ſeine logiſchen Neuheiten eingegangen; die Umſtände werden aber nun immer dringender, und nöthigen baldmöglichſt dem Ende nahe zu kommen. Es iſt eben ſo ermüdend als gehäſſig für den Rec., wenn er überall widerſprechen muß; wird aber fort und fort gegen die Geſundheit des Verſtandes gelehrt und gepredigt, ſo iſt alles Recenſiren ein unnützes Geſchäft. Die Freunde und Schüler unſeres Verfaſſers haben Klage erhoben, wie die frühern Schriften ihres Lehrers nur ſummariſch und bruchſtücksweiſe eine öffentliche Beurtheilung gefunden; wir ſetzen den beſten Willen in den Recenſenten voraus, und befürchten, die neue Logik wird kein beſſeres Geſchick erleben.

(Fortſetzung im nächſten Hefte.)

Beurtheilung der hermeſiſchen Philoſophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthume. Von Albert Kreuzhage. Münſter 1838. In der Theiſſingſchen Buchhandlung.

Jede Beurtheilung der hermeſiſchen Philoſophie, welcher Art ſie auch ſein mag, muß von denjenigen, die Hermes' Wiſſenſchaft ſchätzen und ſein Streben verehren, als eine erfreuliche Erſcheinung betrachtet werden. Iſt die Beurtheilung gründlich und günſtig, ſo verſteht ſich dies von ſelbſt. Iſt ſie aber auch ungünſtig, ſo dient ſie, falls der in ihr ausgeſprochene Tadel gegründet iſt, als Bekämpfung des Irrthums, zur Förderung der Sache der Wahrheit; und iſt derſelbe ungegründet, ſo wird durch ihre Widerlegung das angegriffene Syſtem in den Augen der literariſchen Welt an Werth nur gewinnen. Letzteres

iſt zumal der Fall, wenn daſſelbe die Angriffe competenter Richter aushält; und die Freunde der hermeſiſchen Philoſophie haben es in der That zu bedauren, daß bisher noch kein Gelehrter von Namen und Bedeutung derſelben ſein Urtheil zugewendet, obgleich dieſer Umſtand in einem Stande der Zeit-Philoſophie begründet iſt, der geeignet iſt, ſie darüber zu beruhigen.

Zwei junge Männer, A. v. Sieger und Johann Haſt, haben ſich vor Jahren an dem philoſophiſchen Syſtem von Hermes verſucht, und Jeder, der die Vertheidigungsſchriften des ſeligen v. Droſte geleſen hat, wird mit uns überzeugt ſein, daß jene beiden Schriftſteller die Fähigkeit nicht hatten, Hermes zu verſtehen, geſchweige denn die, ihn zu richten. Ihre Stimmen ſind längſt verklungen; nur in ſehr allgemein gehaltenen Aburtheilungen und Sentenzen iſt die Polemik ſeither laut geworden, bis endlich in dieſen Tagen der Herr Albert Kreuzhage mit einer ausführlichen, ins Einzelne gehenden Beurtheilung der hermeſiſchen Philoſophie zu Tage tritt. Obgleich es uns bei der erſten flüchtigen Anſicht der Schrift nicht entging, daß die „Beurtheilung" auf eine Verurtheilung hinauslief; ſo gingen wir doch mit einem günſtigen Vorurtheile für dieſelbe an die Lectüre; denn wir glaubten annehmen zu dürfen, daß die Züchtigungen, welche ſeine beiden Vorgänger von ihrem genannten Gegner erfahren, ihm ein warnendes Beiſpiel würden geworden ſein, nicht mit Leichtſinn, mit jugendlichem Uebermuth, mit ungeprüfter Fähigkeit ans Werk zu gehen. Waren ja doch auch überdies in den damaligen Streitſchriften die ſchwierigſten Puncte der in Rede ſtehenden Philoſophie nach allen Seiten hin erörtert worden, und dadurch der ſpätere Beurtheiler gegen Mißverſtändniſſe mehr verwahrt. Endlich war der erſte Satz der Vorrede geeignet, uns in unſern guten Erwartungen zu beſtärken: „Ueber die hermeſiſche Philoſophie," heißt es, „ſind ſo manche widerſtreitende und zum Theil von Unkenntniß derſelben zeugende Urtheile und Meinungen

laut geworden, daß eine aus der Quelle geschöpfte und durch sie motivirte Darstellung und Beurtheilung dieser Philosophie längst zum Bedürfniß geworden ist." In diesem Satze scheint sich der Ernst eines Mannes auszusprechen, der bei der Ueberzeugung, daß manches Urtheil über die hermesische Philosophie auf Unkenntniß derselben beruhe und, als solches, an ihr ein schweres Unrecht ausübe, sich mit aller Sorgfalt vor einem gleichen verwahrt hat, der sein Werk beginne mit der redlichen Zuversicht, daß es ihm wenigstens an einer vollkommnen Kenntniß der Sache, die er vor seinen Richterstuhl zu ziehen gedenkt, nicht fehle. Allein ..... Jedoch wir wollen dem Leser in seinem Urtheile nicht vorgreifen; wir wollen, dem Beispiele des Herrn Verf. folgend, „eine aus der Quelle geschöpfte und durch sie motivirte Darstellung und Beurtheilung" der vorliegenden Beurtheilung folgen lassen, und zwar in der Weise, daß wir die Relationen und Reflexionen des Beurtheilers, wie sie uns auf der ersten besten Seite entgegentreten, wörtlich anführen, und unsere Bemerkungen hinzufügen.

Zur Sache!

S. 46 heißt es: „Alles was ist, muß einen Grund „haben, woher es sei, so wird das Denken eines Grun„des als eine unmittelbare Nothwendigkeit im Bewußtsein „gefunden, und zu zeigen gesucht, daß dieses Denken ei„nes Grundes kein Act des Verstandes sei."

Schon dieser erste Satz verdient in mancher Beziehung eine ernstliche Rüge. Die Relation ist erstens völlig untreu. Es wird hier von Hermes nicht „im Bewußtsein gefunden," daß der Satz vom Grunde in der gegebenen Fassung mit Nothwendigkeit gedacht werde; sondern weil es allgemein eingestanden sei, daß er so gedacht werde, so wird dies Denken hier in nähere Untersuchung gezogen, damit es sich herausstelle, ob jene allgemeine Meinung gegründet sei. „Weil es unbestritten ist" heißt es S. 148 der philos. Einl., „daß auch nach eingetretener Reflexion

wenigstens ein (unmittelbar) nothwendiges Denken eines Grundes im unmittelbaren Bewußtsein gegeben sei, so fragen wir mit Rechte u. s. w." Ferner ist hier von Herrn Albert Kreuzhage der Gang der Untersuchung völlig falsch angegeben. Hermes sucht hier nicht zu zeigen, daß das Denken des erwähnten Satzes kein Denken des Verstandes sei, sondern er sucht den Satz näher kennen zu lernen: „Dieses von jedermann anerkannte (unmittelbar) nothwendige Denken" ..... heißt es S. 149 „kennen zu lernen, ist vor der Hand unser Zweck." Aus dieser nähern Untersuchung des Denkens ergibt sich sofort, daß dasselbe kein Denken des Verstandes sei. Was der Satz hinsichtlich der Form zu wünschen übrig läßt, überlassen wir dem Leser zu beurtheilen. Das eben erwähnte Ergebniß wird von unserm Beurtheiler sofort bestritten.

„Zwar hat Hermes bereits in seiner Weise dargethan, „daß es gar kein sicheres" (wohl gemerkt!) „Erkennen „gebe, und daher auch von einem bereits erkannten „Sein, welches gegen das Nichtsein zu sichern sei, nie„mals die Rede sein kann, so daß der Satz vom Grunde „völlig nutzlos ist."

Versteht man diesen Satz, wie er nach der Construction und der Verbindung der einzelnen Glieder desselben verstanden werden muß, so besagt er, Hermes habe dargethan, es gebe kein sicheres Erkennen, und daraus die Folgerung gezogen, es könne von einem bereits erkannten Sein nicht die Rede sein. Hermes frühere Beweisführung soll also mit dem hier Gesagten in einem schneidenden Widerspruch stehen. So lang indeß der Beurtheiler jene Schlußfolgerung bei Hermes nicht nachgewiesen, lastet die Beschuldigung auf ihm, die wir hier mit Entrüstung gegen ihn aussprechen: daß er Hermes seinen eignen Unsinn angedichtet. Jedoch scheint es uns, es habe dies in den angeführten Worten auch eigentlich nicht gesagt werden sollen, sondern die Schlußfolge-

rung von dem „daher" ab zieht Herr Albert Kreuzhage selbst, und schreibt sie durch eine falsche Satz-Construction dem Hermes zu. Er wollte sagen: Hermes hat dargethan, daß es gar kein sicheres Erkennen gebe, und daraus folgt, daß u. s. w? Folgt dies aber wirklich? Warum hat der Beurtheiler das Wörtlein „sicher," welches im Vordersatz von der Erkenntniß prädicirt wird, nicht auch im Nachsatze wieder mit aufgenommen? Er mußte so folgern: Weil es kein sicheres Erkennen gibt, so kann auch von einem mit Sicherheit erkannten Sein nicht die Rede sein, wenn der Erkenntniß die Sicherheit nicht anderswoher, als aus ihr selbst wird. So gefaßt enthält der Satz keinen Widerspruch mehr; denn daß es bei dem Mangel einer sichern Erkenntniß, noch immer eine Erkenntniß, also auch ein erkanntes Sein geben könne, leuchtet von selbst ein. Oder — dies fällt uns eben ein — hat Herr Albert Kreuzhage sagen wollen, Hermes hätte von einer Erkenntniß gar nicht reden können, weil die Zuverlässigkeit des Ausspruchs des unmittelbaren Bewußtseins, welcher uns das Dasein der Erkenntniß bezeugen muß, noch nicht dargethan sei; so bitten wir ihn, seinen Blick etwas mehr nach unten zu wenden, und die Note (S. 148) zu lesen, in welcher es heißt: „Wenn ich mich hier in eine Untersuchung einlasse, die nur in der Voraussetzung der Zuverlässigkeit des Ausspruchs des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns angestellt werden kann, und wenn ich wirklich aus dieser Quelle schöpfen werde; so muß das ein greller Widerspruch mit dem Resultate des vorig. Abs. zu sein scheinen: man wolle deswegen hier vorläufig den §. 33 lesen." Diesen §. wolle der Beurtheiler selbst nachlesen, und uns die Mühe des Abschreibens ersparen.

„Allein auch davon abgesehen," fährt Herr A. K. fort, „enthält die Angabe, daß der Grund zu dem bereits vollbrachten Verstehen nur hinzukomme, um es" (was? das Verstehen?!) „gegen das Nichtsein zu sichern, eine Wi-

„derſinnigkeit, da es unmöglich iſt, daß ein Verſtehen „vollbracht werden könne ohne genetiſche Entwickelung, „mithin ehe erkannt worden, worin der Gegenſtand be„gründet iſt.“

Dem einſichtigen Leſer muß es nachgerade einleuchten, daß wir es hier ebenfalls mit einem Manne zu thun haben, der durchaus nicht fähig iſt, des Hermes philoſophiſche Einleitung zu verſtehen, und der daher ganz was Anderes hätte thun ſollen, als ſich zum Richter über die hermesiſche Philoſophie aufwerfen. Welche Unbeſtimmtheit, welche ſchülerhafte Unſicherheit herrſcht in dieſem Satze! Wo hat Hermes geſagt, der Grund komme zu dem Verſtehen hinzu? S. 150 der phil. Einl. heißt es: „Dieſes neue Denken (eines Grundes) ..... kommt nun dieſem vollbrachten Acte des Erkennens (dem Verſtehen) als ein davon verſchiedener neuer Act des Erkennens hinzu.“ Alſo das Denken des Grundes kommt dem Verſtehen hinzu und nicht der Grund. Wo hat Hermes das Falſche, das Unſinnige behauptet: daß der Grund das Verſtehen gegen das Nichtſein ſichern ſolle? S. 150 der phil. Einl. wird der eben angeführten Stelle hinzugefügt: „damit das im erſten Acte bereits erkannte Sein (NB.) beſtehend gemacht und gegen das Nichtſein geſichert werde.“ Alſo das erkannte Sein ſoll gegen das Nichtſein geſichert werden und nicht das Verſtehen. Endlich ſoll es unmöglich ſein, ein Verſtehen zu vollbringen, ohne daß erkannt worden, worin der Gegenſtand begründet iſt. Hermes ſpricht hier von dem einfachen Acte des Erkennens, der in der Anwendung des Begriffs des Seins auf eine gegebene ſinnliche Erſcheinung von Seiten des Verſtandes beſteht. Dieſer Act des Verſtandes, nämlich der Gedanke, daß etwas ſei, muß vollbracht ſein, ehe das Denken, es müſſe einen Grund haben, woher es ſei, eintritt. Und man ſollte denken, ein Schulknabe wäre fähig, einzuſehen, daß der Gedanke, daß etwas ſei, dem Gedanken, daß es einen Grund haben müſſe, woher es ſei, vorangehen müſſe,

daß, wo nichts als existirend gedacht wird, auch nichts als begründet gedacht werden könne. Wir verstehen z. B. sehr gut, daß unser Mann in seinem Büchlein viel sinnloses Gerede gegen Hermes vorgebracht, ohne uns auch nur die Frage aufgeworfen zu haben, wie er dazu gekommen, wir haben eine vollkommne Einsicht in alle die Irrthümer, Imbecilitäten und Schnitzer jeder Art, wovon das Büchlein wimmelt, ohne uns um ihre „genetische Entwickelung" auch nur bekümmert zu haben.

„Und soll ihn (den Gegenstand) der Grund," fährt Herr A. K. fort, „gegen das Nichtsein schützen," (unmittelbar vorher sollte das Verstehen gegen das Nichtsein gesichert werden, hier ist es wieder der Gegenstand) „mithin sein Sein erst als wirklich bestehend machen, wie kann denn sein Verstehen vollbracht und sein Sein erkannt werden." (Oben ließ er in das vollbrachte Verstehen des Gegenstandes selbst die Einsicht in seine „genetische Entwickelung" mit eingeschlossen sein; hier ist dasselbe, wenigstens nach der Satzfolge zu urtheilen, weniger, als die bloße Erkenntniß des Seins des Gegenstandes) „ehe sein Sein als bestehend dargethan, mithin ehe es als Sein erkannt ist!"

Triumphirlich pflanzt unser Mann an das Ende dieses Satzes ein Ausrufungszeichen, als ob er Hermes auf einem Absurdum ertappt habe. „Wie," ruft er aus, „kann sein Sein erkannt werden, ehe sein Sein als bestehend dargethan, mithin ehe es als Sein erkannt ist!" Also ein Sein als bestehend darthun, und es als Sein erkennen ist ihm eins und dasselbe? Oder ist ihm dieses noch mehr als jenes? — Eines von beiden fordert das „mithin" gewiß. Ist ihm denn der Sinn der bisherigen Untersuchungen, die er sich doch in Uebersicht vorzulegen unterwunden hat, so fremd geblieben, daß er den Unterschied, den Hermes zwischen einem Erkennen des Seins und einem Fürwirklichhalten, oder — wenn er will — einem Fürbestehendhalten des Seins d. h. zwischen

mehr verschiedene Vorstellungen hervorgehen. So haben die beiden Vorstellungen: Ein gelehrter Sohn eines ungelehrten Vaters, und ein ungelehrter Sohn eines gelehrten Vaters, sichtbar denselben Inhalt, und sind doch sehr verschieden. Ein Gleiches gilt von den Vorstellungen: 3^s und 5^s u. m. A."

An dem letztaufgeführten Beispiele ist wieder auffällig, daß unser Verf. nicht denkt, sondern äußerlich combinirt, was auf dem Papiere steht. Wie könnte er auch sonst den Vorstellungen 3^s und 5^s, weil sie dieselben Ziffern ins Auge werfen, denselben Inhalt ablauern, und doch die Bemerkung noch beisetzen: die Vorstellungen selbst seien voneinander verschiedene. In dieser mechanischen Manier des sogenannten Denkens geht's nun aber die folgenden §§. hindurch weiter, und es werden da Entdeckungen gemacht, an die vor unserm Verf. noch kein Menschenkind hat denken können. Die Zusammengesetztheit der Vorstellungen findet da eine Vorstellungsweise ihrer Bedeutung, die zu den Merkwürdigkeiten gehört, welche beim Eingange in dieses Kapitel verheißen worden. So z. B. wird auch die Frage beantwortet: „ob der Artikel, der bestimmte und der unbestimmte, mit seinem Hauptworte verbunden eine zusammengesetzte Vorstellung bilde? Ebenso werden untersucht die Pronomina: Jeder, Alle, Einige, der oder welcher .... als Theile einer Zusammensetzung der Vorstellung mit dem Nomen u. dgl. und das soll dann eine logische Untersuchung über die Zusammengesetztheit der Begriffe sein, wie sie die Logik kennt! Dies wird fortgeführt bis zu §. 61 wo die Einfachheit, wo möglich, noch possirlicher dargethan wird.

§. 61.

„Es muß einfache Vorstellungen geben."

Der Leser weiß, was die alte Logik über die Einfachheit der Begriffe zu sagen habe; aber wird er auch glauben, daß die neue Logik dieses Problem mit Winkelmaaß, Lineal und Bleistift löse, indem sie diese Instru-

mente an die Vorstellungen legt, und theilt, bis ein untheilbares Restchen als einfache Vorstellung liegen bleibt? Ja es ist wirklich so. Es stehen S. 263 ff. diese Worte: „Unter einer einfachen Vorstellung verstehe ich, wie schon das Wort sagt (und das Wort ist eben wieder der Stein des Anstoßes!) eine solche, die durchaus keine Theile, sie mögen selbst wieder bloße Vorstellungen oder ganze Sätze sein, in sich faßt. Daß es nun solche Vorstellungen gebe, glaube ich auf folgende Art erweisen zu können." Und nun folgt die mechanische Bearbeitung der Vorstellung ohne alle psychologische Rücksicht ihrer Bedeutung. „Von einem jeden auch noch so zusammengesetzten Gegenstande gilt es, daß er auch Theile, die nicht mehr wieder zusammengesetzt, sondern schon durchaus einfach sind, enthalten müsse." Hier ist die durch das Wort „einfach" eingeschlagene Richtung zum materiell Objectiven schon sichtbar genug. Und nun: „Ist die Menge der Theile, aus welchen ein Ganzes besteht, endlich, so ist die Wahrheit dieser Behauptung einleuchtend. Denn hier müssen wir nach einer endlichen Menge von Eintheilungen z. B. von Halbirungen" (sage: Halbirungen, aber denke an die logischen Begriffe!) „immer zu Theilen, die nicht weiter zerlegbar und also einfach sind, gerathen." So geht es nun durch „Halbirungen, Drittheilungen" .... u. dgl. fort bis endlich gar „Linien, Flächen und Körpertheile, die nicht weiter zertheilt werden können, sondern einfach sind," ausdrücklich genannt werden.

Aber dies gilt doch Alles nur von der räumlich ausgedehnten Naturwelt und dem Raume, und hier sind ja auch die Ausdrücke „einfach und zusammengesetzt" zu Hause? Und haben sie daher mit der Einfachheit der logischen Begriffe in eines Menschen Geist mehr als eine nur analoge und bildliche Verwandtschaft? Oder sollen auch Begriffe und Vorstellungen überhaupt in diesem Sinne einfach und zusammengesetzt sein? — So hat es unser aus

dem Worte ohne Geiſt philoſophirende Verf. in der That genommen, denn es heißt unmittelbar nach dem Obigen: „Auch eine jede Vorſtellung als, wäre ſie noch ſo zuſammengeſetzt, und enthielte ſie ſelbſt, wenn es ſonſt möglich iſt, unendlich viele Theile, muß doch auch ſolche haben, die keine weitere Zerlegung zulaſſen .... Und ſomit iſt erwieſen — das es einfache Vorſtellungen gebe.“ Wir aber ſtehen und ſtaunen, und wiſſen kaum, ob wir leſen oder träumen! Aber reden dürfen wir nicht, die Gefühle des Leſers ſtehen uns im Wege, der es ſchon unternehmen wird, dieſe ſeltſame Neuheiten gebührlichſt zu klaſſificiren und ihre Zuſammengeſetztheit auf den einfachen Begriff ihres Nennwerthes zurückzuführen.

In demſelben Geiſte wird S. 265 ff. die verwandte Frage: „ob ein Inhalt einer Vorſtellung der größte ſei,“ abſolvirt. Bei der Gelegenheit heißt es: „Es kann als eine allen Vorſtellungen gemeinſchaftliche Beſchaffenheit angemerkt werden, daß ſie durch Zuſatz anderer Vorſtellungen oder auch ganzer Sätze in eine neue Vorſtellung verwandelt werden können .... Die Vermehrung des Inhaltes der Vorſtellungen oder ihre Zuſammenſetzbarkeit geht alſo ins Unendliche.“ Die iſt dieſelbe mechaniſche Zuſammenleimung der Vorſtellungen zu Einer Geſammtvorſtellung, ohne alle Rückſicht auf den logiſchen Gehalt und die pſychologiſche Bedeutung derſelben. Characteriſtiſch ſind dazu noch die Schlußworte dieſes §., die ſagen: „Endlich iſt offenbar, daß eine jede Vorſtellung X mit einer jeden andern Y durch bloße Vermittlung des Begriffes, den das Wort Und bezeichnet, zu einer neuen Vorſtellung: X und Y verbunden werden könne; denn was der Ausdruck: X und Y ausdrückt, iſt doch gewiß kein Satz, ſondern die Vorſtellung von einer Summe zweier“ u. ſ. w. Und dieſe Compoſition iſt ja ganz und gar im Geiſte der neuen Logik überall möglich, die da die Vorſtellung eines Dreiecks und die andere eines Kreiſes zu der Einen Vorſtellung (Summe) eines „dreieckigen Krei-

ſes" vereinigen kann. Das Wort „Und" iſt der logiſche Kitt zu dieſer Fügung, und einmal mit Und gefügt, prellen die ordinären Denkgeſetze anderer Menſchen daran ab, wie die Welle am harten Felſen.

Wir haben bisher unſern Verf. noch ſo ziemlich begleitet und ſind Schritt vor Schritt auf ſeine logiſchen Neuheiten eingegangen; die Umſtände werden aber nun immer dringender, und nöthigen baldmöglichſt dem Ende nahe zu kommen. Es iſt eben ſo ermüdend als gehäſſig für den Rec., wenn er überall widerſprechen muß; wird aber fort und fort gegen die Geſundheit des Verſtandes gelehrt und geprediget, ſo iſt alles Recenſiren ein unnützes Geſchäft. Die Freunde und Schüler unſeres Verfaſſers haben Klage erhoben, wie die frühern Schriften ihres Lehrers nur ſummariſch und bruchſtücksweiſe eine öffentliche Beurtheilung gefunden; wir ſetzen den beſten Willen in den Recenſenten voraus, und befürchten, die neue Logik wird kein beſſeres Geſchick erleben.

(Fortſetzung im nächſten Hefte.)

Beurtheilung der hermeſiſchen Philoſophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthume. Von Albert Kreuzhage. Münſter 1838. In der Theiſſingſchen Buchhandlung.

Jede Beurtheilung der hermeſiſchen Philoſophie, welcher Art ſie auch ſein mag, muß von denjenigen, die Hermes' Wiſſenſchaft ſchätzen und ſein Streben verehren, als eine erfreuliche Erſcheinung betrachtet werden. Iſt die Beurtheilung gründlich und günſtig, ſo verſteht ſich dies von ſelbſt. Iſt ſie aber auch ungünſtig, ſo dient ſie, falls der in ihr ausgeſprochene Tadel gegründet iſt, als Bekämpfung des Irrthums, zur Förderung der Sache der Wahrheit; und iſt derſelbe ungegründet, ſo wird durch ihre Widerlegung das angegriffene Syſtem in den Augen der literariſchen Welt an Werth nur gewinnen. Letzteres

iſt zumal der Fall, wenn daſſelbe die Angriffe competenter Richter aushält; und die Freunde der hermeſiſchen Philoſophie haben es in der That zu bedauren, daß bisher noch kein Gelehrter von Namen und Bedeutung derſelben ſein Urtheil zugewendet, obgleich dieſer Umſtand in einem Stande der Zeit-Philoſophie begründet iſt, der geeignet iſt, ſie darüber zu beruhigen.

Zwei junge Männer, A. v. Sieger und Johann Haſt, haben ſich vor Jahren an dem philoſophiſchen Syſtem von Hermes verſucht, und Jeder, der die Vertheidigungsſchriften des ſeligen v. Droſte geleſen hat, wird mit uns überzeugt ſein, daß jene beiden Schriftſteller die Fähigkeit nicht hatten, Hermes zu verſtehen, geſchweige denn die, ihn zu richten. Ihre Stimmen ſind längſt verklungen; nur in ſehr allgemein gehaltenen Aburtheilungen und Sentenzen iſt die Polemik ſeither laut geworden, bis endlich in dieſen Tagen der Herr Albert Kreuzhage mit einer ausführlichen, ins Einzelne gehenden Beurtheilung der hermeſiſchen Philoſophie zu Tage tritt. Obgleich es uns bei der erſten flüchtigen Anſicht der Schrift nicht entging, daß die „Beurtheilung" auf eine Verurtheilung hinauslief; ſo gingen wir doch mit einem günſtigen Vorurtheile für dieſelbe an die Lectüre; denn wir glaubten annehmen zu dürfen, daß die Züchtigungen, welche ſeine beiden Vorgänger von ihrem genannten Gegner erfahren, ihm ein warnendes Beiſpiel würden geworden ſein, nicht mit Leichtſinn, mit jugendlichem Uebermuth, mit ungeprüfter Fähigkeit ans Werk zu gehen. Waren ja doch auch überdies in den damaligen Streitſchriften die ſchwierigſten Puncte der in Rede ſtehenden Philoſophie nach allen Seiten hin erörtert worden, und dadurch der ſpätere Beurtheiler gegen Mißverſtändniſſe mehr verwahrt. Endlich war der erſte Satz der Vorrede geeignet, uns in unſern guten Erwartungen zu beſtärken: „Ueber die hermeſiſche Philoſophie," heißt es, „ſind ſo manche widerſtreitende und zum Theil von Unkenntniß derſelben zeugende Urtheile und Meinungen

laut geworden, daß eine aus der Quelle geschöpfte und durch sie motivirte Darstellung und Beurtheilung dieser Philosophie längst zum Bedürfniß geworden ist." In diesem Satze scheint sich der Ernst eines Mannes auszusprechen, der bei der Ueberzeugung, daß manches Urtheil über die hermesische Philosophie auf Unkenntniß derselben beruhe und, als solches, an ihr ein schweres Unrecht ausübe, sich mit aller Sorgfalt vor einem gleichen verwahrt hat, der sein Werk beginne mit der redlichen Zuversicht, daß es ihm wenigstens an einer vollkommnen Kenntniß der Sache, die er vor seinen Richterstuhl zu ziehen gedenkt, nicht fehle. Allein ..... Jedoch wir wollen dem Leser in seinem Urtheile nicht vorgreifen; wir wollen, dem Beispiele des Herrn Verf. folgend, „eine aus der Quelle geschöpfte und durch sie motivirte Darstellung und Beurtheilung" der vorliegenden Beurtheilung folgen lassen, und zwar in der Weise, daß wir die Relationen und Reflexionen des Beurtheilers, wie sie uns auf der ersten besten Seite entgegentreten, wörtlich anführen, und unsere Bemerkungen hinzufügen.

Zur Sache!

S. 46 heißt es: „Alles was ist, muß einen Grund „haben, woher es sei, so wird das Denken eines Grun„des als eine unmittelbare Nothwendigkeit im Bewußtsein „gefunden, und zu zeigen gesucht, daß dieses Denken ei„nes Grundes kein Act des Verstandes sei."

Schon dieser erste Satz verdient in mancher Beziehung eine ernstliche Rüge. Die Relation ist erstens völlig untreu. Es wird hier von Hermes nicht „im Bewußtsein gefunden," daß der Satz vom Grunde in der gegebenen Fassung mit Nothwendigkeit gedacht werde; sondern weil es allgemein eingestanden sei, daß er so gedacht werde, so wird dies Denken hier in nähere Untersuchung gezogen, damit es sich herausstelle, ob jene allgemeine Meinung gegründet sei. „Weil es unbestritten ist" heißt es S. 148 der philos. Einl., „daß auch nach eingetretener Reflexion

dieſes immer entweder unter ausdrücklicher oder ſtillſchweigender Beiſtimmung und Billigung der Kirche; aber daß eine Schrift überhaupt, weſſen Inhaltes ſie auch ſein möge, vor ihrer allgemeinen Verbreitung unter das Publicum, zuerſt der Kirchen- und Staatsbehörde zur Prüfung und Genehmigung vorgelegt werden ſollte, darüber finden wir vor dem oben erwähnten Zeitpuncte keine Verordnung. Es fragt ſich darum: wann wurden Cenſurgeſetze erlaſſen, wer erließ dieſelben, und welche Geſtaltungen und Anordnungen haben ſie im Laufe der Zeiten erlitten?

Gemeines Cenſurrecht.

Merkwürdig bleibt es für die Literaturgeſchichte, daß die erſte Cenſur-Verordnung von dem Papſte Alexander im Jahre 1501 ausgegangen iſt. Natalis Alexander ſagt darüber in ſeiner histor. ecclesiast. secul. XV et XVI. cap. 1. art. XI.: puritatis fidei conservandae studio, typographis prohibuit sub poena excommunicationis, ne libros, tractatus aut scripta quaevis typis mandarent sine episcoporum licentia, praevio huiusmodi operum examine concedenda. Vergebens ſucht man die darüber ſprechende constitutio in dem Bullarium magnum; ſie findet ſich aber in den Annales ecclesiastici des Oderich Raynaldus. Vergl. Tom. XIX. pag 514. Der Papſt verbreitet ſich zuerſt über den guten wie auch ſchlechten Einfluß der Buchdruckerkunſt, verordnet dann, daß alle Bücher, bevor ſie gedruckt, den Ordinariaten zur Prüfung und Genehmigung vorgelegt werden ſollen; im Uebertretungsfalle fallen die Buchdrucker in die poena excommunicationis latae sententiae und in eine von dem vernünftigen Ermeſſen der Biſchöfe abhängende Geldſtrafe. Weil die annales ecclesiastici des Raynaldus nicht Allen zur Hand ſind; ſodann auch in der erwähnten constitutio auf die Rheingegenden und namentlich auf die Diöceſe Köln Rückſicht genommen wird; darum wollen wir die hier in Betracht kommende Stelle etwas ausführlich mittheilen. Sicut, ſagt der Papſt, ars impressoria literarum utilissima habetur ad faciliorem multiplicationem librorum probatorum et utilium, ita plurimum damnosum fuit, si illius artifices ea arte perverse uterentur, passim imprimendo, quae perniciosa sunt. Debent igitur impressores ipsi merito compisci opportunis remediis, ut ab eorum impressione desistant, quae fidei catholicae contraria fore noscuntur vel adversa, aut in mentibus fidelium possunt verisimiliter scandalum gene-

rare; unde nos, qui illius locum tenemus in terris, qui ad illuminandum hominum mentes, et errorum tenebras exterminandum descendit e coelis, cum fideli relatione intellexerimus, artificio dictae artis plurimos libros atque tractatus in diversis mundi partibus, praesertim Coloniensi, Moguntina, Trevirensi, Magdeburgensi provinciis fuisse impressos, in se varios errores ac perniciosa dogmata, etiam sacrae christianae religioni inimica continentes, et in dies etiam passim imprimi, huiusmodi detestandae labi sine ultiori dilatione occurrere cupientes, ut ex commisso desuper pastorali officio tenemur, omnibus et singulis dictae artis impressoribus, et illorum obsequiis quomodolibet insistentibus, et se circa earum imprimendi artem quoquomodo exercentibus in provinciis praedictis degentibus sub excommunicationis latae sententiae poena, quam eo ipso, si contra fecerint, incurrisse noscantur, et poena pecuniaria per venerabiles fratres nostros Coloniensem, Moguntinensem, Trevirensem et Magdeburgensem archiepiscopos, vel eorum vicarios in spiritualibus generales aut officiales, quemlibet videlicet eorum in provincia sua pro eorum arbitrio imponenda et exigenda ac camerae apostolicae applicanda, auctoritate apostolica praesentium tenore districtius inhibemus, ne de cetero libros, tractatus, aut scripturas qualescunque imprimere, aut imprimi facere quoquomodo praesumant, nisi consultis prius super hoc archiepiscopis, vel vicariis aut officialibus praefatis, ac eorum speciali et expressa impetrata licentia gratis concedenda, quorum conscientias oneramus, ut antequam licentiam huiusmodi concedant, imprimenda diligenter examinent, sive a peritis et catholicis examinari faciant et procurent, ac diligenter advertant, ne quid imprimatur, quod orthodoxae fidei contrarium, impium ac scandalosum existat. Alexander dehnte die erlaſſene Verordnung auch auf die bereits gedruckten Bücher aus. Deswegen mußten nicht die Drucker, ſondern auch alle andern Beſitzer von Büchern ein Inventar derſelben anfertigen, und daſſelbe nebſt den als verdächtig bezeichneten Büchern innerhalb einer vom Biſchofe zu beſtimmenden Friſt einreichen und zwar unter den oben erwähnten Strafen; alle derartigen Bücher ſollten dann verbrannt werden. Endlich ſoll mit allem Fleiße darnach geforſcht werden, welche den Druck ſolcher Bücher beſorgt haben; ſind dieſelben der Ketzerei verdächtig, ſo ſollen ſie mit allen möglichen kirchlichen Strafen belegt werden; dieſe Strafen können nach

Maßgabe der Umſtände geſchärft und abermals geſchärft werden mit Ausſchließung aller Berufung, und im äußerſten Falle ſoll der weltliche Arm zu Hülfe genommen und auf ſein Verlangen wird ihm die Hälfte der Strafgelder zugeſichert. Auch dieſe Stelle iſt zu bedeutſam, als daß wir ſie unſern Leſern vorenthalten könnten. Sie lautet: quia parum esset adversus futuras impressiones providere, nisi quae iam fere noscuntur erronea, impia et scandalosa supprimantur, eisdem archiepiscopis, vicariis, vel officialibus mandamus auctoritate praedicta, ut videlicet quilibet eorum in dicta provincia sua maneant et requirant auctoritate nostra omnes et singulos impressores, ac personas alias cuiuscunque dignitatis, ſtatus, gradus, ordinis, conditionis vel praeeminentiae existant, ut omnia et singula inventaria librorum et tractatuum quorumcunque impressorum, ac libros et tractatus impressos, in quibus per archiepiscopos sive vicarios, aut officiales praedictos, aut eorum singulos aliqua fidei catholicae contraria, impia, adversa, scandalosa, aut male sonantia contineri indicatum sive declaratum fuerit, omni fraude ac dolo cessantibus, infra terminum eorum arbitrio praefigendum eorum eis respective praesentent et consignent, sub simili excommunicationis latae sententiae et eorum arbitrio exigenda pecuniaria poena, ut praefertur incurrenda, studeantque sic impressos etiam alios, prout expedire putaverint, ad eos deferri et delatos comburi facere, et ne quispiam illos legere vel tenere praesumat, sub similibus censuris et poenis auctoritate nostra prohibere, nec omittant diligenter inquirere, quibus procurantibus tales libri impressi fuerint, quare de causa illud procuraverint in fidei catholicae, quam profitentur, detrimentum, et an procuratores ipsi de aliqua haeresi suspecti sint, contradictores quoslibet et rebelles etiam, cuiuscunque dignitatis, status, gradus, ordinis et conditionis, nec non communitates, universitates et collegia quaecunque per excommunicationis, suspensionis et interdicti aliasque sententias, censuras et poenas ecclesiasticas cum illarum aggravatione et reaggravatione, appellatione postposita, compescendo, invocato etiam, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis, cui, ut opem diligentius ferant, medietatem dictae poenae pecuniariae, quam exegerit, applicamus. Zum Schluſſe werden alle entgegen ſtehenden Verordnungen und Geſetze aufgehoben und alle früher den Buchdruckern verliehenen Prärogative zurückgenommen.

Aber die Verordnung Alexanders VI. hatte noch lange nicht dem Uebel gänzlich abgeholfen. Denn vierzehn Jahre ſpäter, im Jahre 1515, erließ der Papſt Leo X. unter Zuſtimmung der fünften lateranenſiſchen Synode eine noch weit ſtrengere Bulle gegen den Mißbrauch der Buchdruckerkunſt.

In dieſer Bulle, welche beginnt: Inter solicitudines nostris humeris incumbentes, erwähnt der Papſt zuerſt des herrlichen Einfluſſes, welchen die in ſeine Zeiten fallende Erfindung, Erweiterung und Verbeſſerung der Buchdruckerkunſt auf die Verbreitung der profanen und religiöſen Wiſſenſchaften ausübe, ſodann auch der beim päpſtlichen Stuhle eingegangenen Klagen über den Mißbrauch jener ſchönen Kunſt ſowohl bei der Ueberſetzung griechiſcher, hebräiſcher, arabiſcher und chaldäiſcher Werke, als auch bei der Abfaſſung neuer, entweder in der Landes- oder der lateiniſchen Sprache, wodurch Irrthümer im Glauben, ſchädliche und der chriſtlichen Religion entgegengeſetzte Lehren verbreitet, und der gute Ruf einiger Perſonen, ſelbſt ſolcher, die in hohen Würden glänzten, angetaſtet würden. Um nun dem Mißbrauch einer ſo löblichen und nützlichen Erfindung Einhalt zu thun, verordnet der Papſt: in der Stadt Rom ſolle keine Schrift gedruckt werden ohne vorhergegangene Prüfung und Genehmigung des päpſtlichen Vicarius und des Magister des sacri palatii; in den übrigen Diöceſen der chriſtlichen Welt nicht ohne vorhergegangene Prüfung und Genehmigung des Biſchofs in eigener oder der Perſon eines Bevollmächtigten und des Inquisitor haereticae pravitatis. Dieſe Prüfung mußte mit Fleiß angeſtellt und die Genehmigung zum Drucke durch die eigene Namens-Unterſchrift unter der Strafe der Excommunication unentgeldlich und ohne Verzug ertheilt werden.

Wir glauben, manchen Leſern einen Gefallen zu erweiſen, wenn wir die eigenen Worte des Papſtes hieher ſetzen. Dieſe ſind folgende: Volentes igitur de opportuno super his remedio providere, sacro hoc approbante concilio, ut negotium impressionis librorum huiusmodi eo prosperetur facilius, quo deinceps indago solertior diligentius et cautius adhibeatur, statuimus et ordinamus, quod de cetero perpetuis futuris temporibus nullus librum aliquem seu aliam quamcunque scripturam, tam in urbe nostra, quam aliis quibusvis civitatibus et dioecesibus imprimere seu imprimi facere praesumat, nisi prius in urbe per vicarium nostrum et sacri palatii magistrum; in aliis vero civitatibus et dioecesibus per episcopum vel alium habentem peritiam

Maßgabe der Umstände geschärft und abermal[illegible] ab
den mit Ausschließung aller Berufung, [illegible]naere-
Falle soll der weltliche Arm zu Hülfe [illegible]brorum
sein Verlangen wird ihm die Hälfte [illegible]k per eo-
sichert. Auch diese Stelle ist zu be[illegible]ionis sen-
unsern Lesern vorenthalten könnten [illegible]probentur.
esset adversus futuras impres[illegible]en Drucker
iam fere noscuntur erronea, [illegible]zum Drucke
mantur, eisdem archiepisc[illegible] Ermangelung
mandamus auctoritate pra[illegible]er Excommu-
in dicta provincia sua[illegible]verzüglich durch
nostra omnes et sing[illegible]ollte.
cuiuscunque dignitat[illegible] Erlaubniß druckte, der
vel praeeminentiae[illegible]e gedruckten Bücher wurden
ria librorum et [illegible]ffentlich verbrannt; 2) der Dru-
libros et tract[illegible]en mit Verzichtleistung auf Wieder-
sive vicario[illegible]olische Kammer zahlen; 3) seine Dru-
aliqua fide[illegible]ortlaufendes Jahr geschlossen; 4) er war in
losa, av[illegible]zum verfallen; 5) bei zunehmender Hartnäckigkeit
tum fv[illegible]durch den Diöcesan-Bischof oder den päpstlichen Vicar
num [illegible]Befunde des Thatbestandes durch alle Rechtsmittel
pro[illegible]werden. Diese Strafbestimmungen hat der Papst
[illegible]Maßen ausgedrückt: Qui autem secus praesumpse-
[illegible]ultra librorum impressorum amissionem et illorum
[illegible]m combustionem, et centum ducatorum
[illegible]se Principis Apostolorum de urbe sine spe remissionis
[illegible]nem, ac anni continui exercitii impressionis su-
[illegible]nem, excommunicationis sententia inno-
[illegible]us existat; ac demum ingravescente contuma-
[illegible], taliter per episcopum suum, vel vicarium nostrum
[illegible]ve per omnia iuris remedia castigetur, quod
alii eius exemplo similia minime attentare praesumant.

Allein diese so ernstliche und durch sehr harte Strafen eingeschärfte Verordnung gegen den Druck und die Verbreitung verderblicher Bücher hatte noch lange nicht den erwünschten Erfolg. Ein und dreißig Jahre später auf der Synode zu Trident kamen wieder vielfache Aeußerungen vor über den Mißbrauch der Buchdruckerkunst. Schon in der vierten Sitzung in dem Decrete de editione et usu sacrorum librorum hat die Synode sich nachdrücklich dagegen ausgesprochen, und zur Abwehrung desselben die Strafe des Kirchenbannes und die von Leo X. festgesetzte Geldstrafe erneuert. Weil der Sinn dieses Decretes in einzelnen Theilen

leben aufgefaßt werden kann, so wollen wir daſſelbe
rzen Erklärung unterwerfen. Erſtlich erklärt die Sy-
Beziehung auf die lateiniſchen Ausgaben der heiligen
ut haec ipsa vetus, et vulgata editio, quae
culorum usu in ipsa Ecclesia probata est, et
ionibus, disputationibus, praedicationibus et
authentica habeatur; et ut nemo illam re-
textu audeat vel praesumat. Man wird
die richtige Auffaſſung dieſer Stelle ein-
Bedeutung des Wortes "authentica"
agt es ſich zuvörderſt, welche Bedeu-
identiner Synode in dieſes Wort gelegt
behauptet, die Väter hätten dadurch, daß
niſche vetus et vulgata editio der heil. Schrift
ca genannt hätten, geſagt, ſie ſtimme im Weſentli-
mit dem Grundtexte überein. Die Richtigkeit dieſer Behauptung iſt erſtlich abhängig von der grammatiſchen Bedeutung des Wortes authenticus, ſodann von der Modification, welche das in Rede ſtehende Wort in dem erwähnten Decrete erlitten hat. Was bedeutet erſt authenticus ſeiner Etymologie nach? Der urſprünglichſte Stamm von authenticus, αὐθεντικός, iſt αὐθέντης und dieſes war in den älteſten Zeiten gleichbedeutend mit αὐτόχειρ, bezeichnete alſo denjenigen, der etwas mit eigener Hand thut. Dieſe Bedeutung wurde indeß dahin erweitert, daß durch αὐθέντης der Urheber und Hervorbringer einer jeden Handlung oder auch eines jeden Gegenſtandes bezeichnet wurde, alſo das griechiſche αὐθέντης gerade daſſelbe bedeutete, was das lateiniſche auctor. In beiden Sprachen bildeten ſich nun die Wörter αὐθεντία und auctoritas, und zwar erſtlich in der allgemeinen Bedeutung von Urheberſchaft, zweitens in der beſondern von Urheberſchaft mit einer beſondern Berechtigung zu derſelben. In beiden Bedeutungen findet ſich auch das Adjectivum αὐθεντικός und authenticus. In dem erſtern Sinne nennen wir alle Werke, insbeſondere Schriften und Bücher authentiſch, welche wirklich von denjenigen abſtammen, denen ſie beigelegt werden; und es iſt authenticus offenbar gleichbedeutend mit genuinus, und bezeichnet das Gegentheil von spurius und suppositus. In dem zweiten nennen wir eine Schrift oder ein geſchriebenes Document authentiſch, wenn es gerade von dem erlaſſen oder verfaßt wurde, welcher hierzu berechtigt war. Daher die Ausdrücke lex authentica, decretum authenticum, instrumenta authentica. Welche Bedeutung un-

scientiae libri, seu scripturae huiusmodi imprimendae, ab eodem episcopo ad id deputandum, ac inquisitorem haereticae pravitatis, civitatis sive dioecesis, in quibus librorum impressio huiusmodi fieret, diligenter examinentur, et per eorum manu propria subscriptionem, sub excommunicationis sententia, gratis et sine dilatione imponendam, approbentur. Wir ſehen, daß dieſe Verordnung ſich nur auf den Drucker eines Werkes erſtreckt, und daß die Erlaubniß zum Drucke nach vorheriger ſorgfältigen Prüfung und in Ermangelung eines Verweigerungsgrundes unter der Strafe der Excommunication der Cenſoren unentgeldlich und unverzüglich durch eigenhändige Unterſchrift ertheilt werden ſollte.

Wer aber eine Schrift ohne dieſe Erlaubniß druckte, der verfiel in folgende Strafen: 1) die gedruckten Bücher wurden in Beſchlag genommen und öffentlich verbrannt; 2) der Drucker mußte hundert Ducaten mit Verzichtleiſtung auf Wiedererſtattung an die apoſtoliſche Kammer zahlen; 3) ſeine Druckerei wurde ein fortlaufendes Jahr geſchloſſen; 4) er war in den Kirchenbann verfallen; 5) bei zunehmender Hartnäckigkeit ſollte er durch den Diöceſan-Biſchof oder den päpſtlichen Vicar nach dem Befunde des Thatbeſtandes durch alle Rechtsmittel gezüchtigt werden. Dieſe Strafbeſtimmungen hat der Papſt folgender Maßen ausgedrückt: Qui autem secus praesumpserit, ultra librorum impressorum amissionem et illorum publicam combustionem, et centum ducatorum fabricae Principis Apostolorum de urbe sine spe remissionis solutionem, ac anni continui exercitii impressionis suspensionem, excommunicationis sententia innodatus existat; ac demum ingravescente contumacia, taliter per episcopum suum, vel vicarium nostrum respective per omnia iuris remedia castigetur, quod alii eius exemplo similia minime attentare praesumant.

Allein dieſe ſo ernſtliche und durch ſehr harte Strafen eingeſchärfte Verordnung gegen den Druck und die Verbreitung verderblicher Bücher hatte noch lange nicht den erwünſchten Erfolg. Ein und dreißig Jahre ſpäter auf der Synode zu Trident kamen wieder vielfache Aeußerungen vor über den Mißbrauch der Buchdruckerkunſt. Schon in der vierten Sitzung in dem Decrete de editione et usu sacrorum librorum hat die Synode ſich nachdrücklich dagegen ausgeſprochen, und zur Abwehrung deſſelben die Strafe des Kirchenbannes und die von Leo X. feſtgeſetzte Geldſtrafe erneuert. Weil der Sinn dieſes Decretes in einzelnen Theilen

verſchieden aufgefaßt werden kann, ſo wollen wir daſſelbe einer kurzen Erklärung unterwerfen. Erſtlich erklärt die Synode in Beziehung auf die lateiniſchen Ausgaben der heiligen Schriften: ut haec ipsa vetus, et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, et in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Man wird bald bemerken, daß die richtige Auffaſſung dieſer Stelle einzig und allein von der Bedeutung des Wortes "authentica" abhängig iſt. Darum fragt es ſich zuvörderſt, welche Bedeutung die Väter der Tridentiner Synode in dieſes Wort gelegt haben? Man hat behauptet, die Väter hätten dadurch, daß ſie die lateiniſche vetus et vulgata editio der heil. Schrift authentica genannt hätten, geſagt, ſie ſtimme im Weſentlichen mit dem Grundtexte überein. Die Richtigkeit dieſer Behauptung iſt erſtlich abhängig von der grammatiſchen Bedeutung des Wortes authenticus, ſodann von der Modification, welche das in Rede ſtehende Wort in dem erwähnten Decrete erlitten hat. Was bedeutet erſt authenticus ſeiner Etymologie nach? Der urſprünglichſte Stamm von authenticus, αὐθεντικός, iſt αὐθέντης und dieſes war in den älteſten Zeiten gleichbedeutend mit αὐτόχειρ, bezeichnete alſo denjenigen, der etwas mit eigener Hand thut. Dieſe Bedeutung wurde indeß dahin erweitert, daß durch αὐθέντης der Urheber und Hervorbringer einer jeden Handlung oder auch eines jeden Gegenſtandes bezeichnet wurde, alſo das griechiſche αὐθέντης gerade daſſelbe bedeutete, was das lateiniſche auctor. In beiden Sprachen bildeten ſich nun die Wörter αὐθεντία und auctoritas, und zwar erſtlich in der allgemeinen Bedeutung von Urheberſchaft, zweitens in der beſondern von Urheberſchaft mit einer beſondern Berechtigung zu derſelben. In beiden Bedeutungen findet ſich auch das Adjectivum αὐθεντικός und authenticus. In dem erſtern Sinne nennen wir alle Werke, insbeſondere Schriften und Bücher authentiſch, welche wirklich von denjenigen abſtammen, denen ſie beigelegt werden; und es iſt authenticus offenbar gleichbedeutend mit genuinus, und bezeichnet das Gegentheil von spurius und suppositus. In dem zweiten nennen wir eine Schrift oder ein geſchriebenes Document authentiſch, wenn es gerade von dem erlaſſen oder verfaßt wurde, welcher hierzu berechtigt war. Daher die Ausdrücke lex authentica, decretum authenticum, instrumenta authentica. Welche Bedeutung un-

terliegt nun dem Worte authenticus in dem gegenwärtigen Decrete der Tridentiner Synode? Die Väter sagen: es würde nicht von unerheblichem Nutzen für die Kirche Gottes sein, wenn ausgemacht sei, welche denn aus allen vorhandenen lateinischen Uebersetzungen für authentisch gehalten werden soll. Darum erläßt es den oben erwähnten Beschluß. Die lateinische Kirche war wirklich in der Lage, daß sie eine lateinische Uebersetzung der Schrift nicht entbehren konnte; darum ist der Nutzen leicht einzusehen, dessen die Synode Erwähnung thut. Sollte nun die Synode das Wort authentisch in der erstern Bedeutung gebraucht haben; so hätte sie sagen müssen, die alte versio vulgata sei ächt. Allein man sieht bald, daß diese Bedeutung auf eine vorhandene Uebersetzung nicht anwendbar ist. Die Synode konnte um so weniger darauf verfallen, weil sie in derselben Sitzung in dem vorhergehenden Decrete alle canonischen Bücher des A. u. N. T. angegeben hatte. Sie kann also das Wort nur in dem zweiten Sinne gebraucht haben; sie nennt die lateinische vulgata deswegen authentisch, weil gerade die Bestimmung des öffentlichen Gebrauches bei kirchlichen Verhandlungen von der Auctorität ausging, welche dazu besonders berechtigt war; darum sollte keiner sich unterstehen, diese Uebersetzung zu verwerfen. Die Synode hat also nur erklärt, die lateinische vulgata soll gesetzliches Ansehen haben. Allerdings wollen wir einräumen, daß die tridentinische Synode die vulgata versio allen andern vorzog, eines Theils wegen ihres Alterthums, dann auch wegen ihrer wesentlichen Uebereinstimmung mit dem Grundtexte. Dieses dürfte auch wohl das Einzige sein, was sich aus diesem Decrete über das Verhältniß der lateinischen vulgata zum Grundtexte ableiten läßt. Am allerwenigsten aber kann durch dieses Decret der Gebrauch des Grundtextes untersagt sein. Denn die Synode sagt nur, unter allen vorhandenen lateinischen Uebersetzungen soll die vetus et vulgata editio wegen ihres langjährigen Gebrauches in der Kirche bei allen kirchlichen Verhandlungen öffentliche Gültigkeit haben. Selbst der Schluß dieser Stelle: nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat, sagt nur, wenn man das Meiste in denselben hineinlegt, daß bei einer kirchlichen Verhandlung die lateinische vulgata dem Grundtexte gegenüber nicht verworfen werden dürfe; aber daß der Grundtext nicht gebraucht werden solle, oder die vulgata über denselben zu stellen sei, ist in diesen Worten nicht enthalten. Dieses ist um so weniger der Fall, weil die Synode

die damalige lateiniſche vulgata nicht als fehlerfrei erkannte, und deshalb verordnete, daß eine ganz verbeſſerte Ausgabe beſorgt werden ſollte.

Die Synode verordnet dann ferner, daß die heil. Schrift in allen Stellen, welche Glaubens- und Sittenlehren betreffen, nach dem Sinne der Kirche und der Uebereinſtimmung der heiligen Väter erklärt werden ſolle, ſelbſt dann, wenn dieſe Erklärungen einmal der Oeffentlichkeit übergeben würden, und kommt auf unſern eigentlichen Fragepunct. Sed et impressoribus modum in hac parte, ut par est, imponere volens, qui iam sine modo, hoc est, putantes sibi licere quidquid libet, sine licentia superiorum ecclesiasticorum, ipsos sacrae scripturae libros, et super illas annotationes et expositiones quarumlibet indifferenter, saepe tacito, saepe etiam ementito praelo, et quod gravius est, sine nomine auctoris imprimunt, alibi etiam impressos libros huiusmodi temere venales habent; decernit et statuit (sacrosancta synodus) ut posthac s. scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur; nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab Ordinario, sub poena anathematis et pecuniae, in canone Concilii novissimi Lateranensis opposita. Wir ſehen erſtlich aus dieſer Stelle, daß ungeachtet der ſtrengen Verordnung des Papſtes Leo X. die Buchdrucker geglaubt hatten, ſie dürften alles drucken ohne Erlaubniß der kirchlichen Obern, ſelbſt die Bücher der heil. Schrift mit Bemerkungen und Erläuterungen, bald mit verſchwiegenem, bald mit erlogenem Druckorte, ſogar, was wichtiger iſt, ohne den Verfaſſer zu nennen; ſodann auch, daß ſie derartige anderwärts gedruckte Bücher zum Verkaufe boten. Um dieſem Unfuge ein Ende zu machen, verordnet die Synode erſtens, es ſollen von der heil. Schrift überhaupt (kann nur vom Grundtexte verſtanden werden), insbeſondere von der alten lateiniſchen vulgata ganz verbeſſerte Ausgaben veranſtaltet werden; zweitens verbietet die Synode ohne vorherige Prüfung und Genehmigung des Ordinarius unter der Strafe der Excommunication und der von der lateranenſiſchen Synode beſtimmten Geldſtrafe den Druck, den Verkauf, den Gebrauch, ſogar den Beſitz aller anonymer Bücher de rebus sacris. Um den Sinn des Decretes richtig aufzufaſſen, kommt es darauf an, was die Synode verſtanden

hat unter dem Ausdrucke „quosvis libros de rebus sacris.“ In der ältern und neuern Zeit hat man der Stelle eine ſehr weite Ausdehnung gegeben, man wollte darunter alle anonyme Schriften ohne Ausnahme verſtehen. So heißt es in der Vorrede zu den Regeln des Index librorum prohibitorum am Ende derſelben: propter nostrorum temporum malitiam, ne in posterum libri sine nomine auctoris edantur, decreto quartae sessionis Tridentini Concilii, sub fel. rec. Paul. III quod incipit „sed impressoribus etc.“ provisum est. Allein der einfache Ausdruck des Decretes beweiſt, daß man daſſelbe in der angeführten Stelle zu weit ausgedehnt habe. Andere behaupten, der Beſchluß der lateranenſiſchen Synode ſei hier beſtätigt worden. So Palavicini hist. Concil. Trident. lib. 6. cap. 15: De typographis decretum proximae synodi Lateranensis confirmatum est, et poena ibi statuta, si quando absque ordinarii facultate libros imprimerent. Von einer ſolchen Beſtätigung findet ſich im Decrete nicht das Mindeſte; zudem erhellet ausdrücklich aus demſelben, daß die im Uebertretungsfalle beſtimmte Strafe nur beſtehe in der poena anathematis und der poena pecuniae, nämlich einer Geldſtrafe von hundert Ducaten.

Der andern Strafen der lateraniſchen Synode geſchieht gar keine Erwähnung. Richtiger als Palavicini ſagt darum Sarpi in ſeiner hist. concil. Trident. lib. 2 über die vierte Sitzung, die Synode habe das in Rede ſtehende Verbot erlaſſen sub poena anathematis et mulcta in canone Concilii novissimi Lateranensis opposita. Freilich war man Anfangs geneigt, das Geſetz der mehrmals erwähnten lateranenſiſchen Synode zu beſtätigen; allein mehrere Väter bemerkten, wie Palavicini a. a. O. erzählt: curam hanc ordinariis haud universe demandandam, quorum multis doctrina deesset ad iudicandum, multis animus ad resistendum. Auch in der neuern Zeit wollte man das Decret auf alle theologiſche Bücher ohne Ausnahme ausdehnen. Dagegen iſt erſtlich zu bemerken, ſollte es überhaupt darauf Anwendung finden können, ſo kann dieſes nach dem klaren Buchſtaben des Decretes nur bei den anonymen der Fall ſein. Ob es aber darauf Anwendung finden könne, hängt ab von dem Sinne der res sacra und ſofort eines liber de rebus sacris. Das Decret iſt überſchrieben: de editione et usu sacrorum librorum. Sacri libri ſind aber nach dem einſtimmigen kirchlichen und theologiſchen Sprachgebrauch die Bücher der heil. Schrift; dieſe werden aus dem einfachen Grunde ſo genannt,

weil sie res sacras enthalten, also sich über Gott und göttliche Dinge verbreiten, und unter der Leitung des heil. Geistes abgefaßt wurden. Daß die Synode dieses unter res sacrae verstanden habe, gehet aus den nachdrücklichen und wiederholten Klagen hervor, daß die Buchdrucker sogar die heil. Schrift mit Bemerkungen und Erläuterungen unbekümmert um die geistlichen Obern herausgegeben hätten, und dem eingeschärften Gebote, daß dieses nicht mehr geschehen solle. Unter den res sacrae verstehen wir daher den Inhalt der heil. Schrift, in so fern dieser besteht in Glaubens- und Sittenlehre, weil angenommen werden muß, daß dieser Inhalt unter der Leitung des heil. Geistes ist abgefaßt worden, und die Synoden denselben auch von dem übrigen Inhalte trennen. Libri de rebus sacris sind daher solche, welche sich über die christliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten, daher nur theologische Bücher im engern Sinne, und keine andern; und eine vorhergehende Prüfung und Genehmigung des Ordinarius ist nur dann erforderlich, wenn ein solches Buch ohne Benennung des Verfassers gedruckt wird, und in keinem andern Falle. Dadurch wird keineswegs behauptet, daß alle andern derartigen unter dem Namen des Verfassers erscheinenden Schriften der Macht des Ordinarius nicht unterworfen seien. Er konnte, wenn er den Inhalt des Buches mit der Kirchenlehre nicht übereinstimmend oder auf irgend eine Weise anstößig fand, dasselbe verbieten, und nach Befund der Sache den Verfasser zur Rechenschaft ziehen, ihn entweder zum Widerruf nöthigen, oder ihn als Häretiker verfolgen und strafen. Aber der Ordinarius ist nach dem gegenwärtigen Decrete nicht berechtigt, eine prävenirende Censur auszuüben an derartigen Schriften, und ihre Verfasser aus dem Grunde, weil sie diese Censur nicht nachgesucht haben, zu verfolgen und zu strafen. Es klärt sich auch hierdurch auf, warum die theol. Schriften sine nomine auctoris vor der Herausgabe censirt sein sollen.

Die Synode von Trident hat also in der vierten Sitzung das prävenirende Censurrecht des Ordinarius auf solche Bücher beschränkt, welche sich über die christliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten. Wie läßt sich diese Beschränkung mit den vielfachen Klagen auf der Tridentiner Synode über den Mißbrauch der Presse vereinigen? Die fünfte lateranensische Synode unterwirft alle Bücher ohne Ausnahme der kirchlichen Censur, und keines sollte unter Bedrohung harter kirchlicher und weltlicher Strafen ohne dieselbe erscheinen. Die Verordnung eben dieser Synode mußte wegen ihrer großen

Ausdehnung, indem ſie die ganze Wiſſenſchaft unter die Oberaufſicht der Kirche ſtellte zu vielfachen Uebertretungen und Umgehungen Veranlaſſung geben. Schon aus dieſem Grunde ſind die Klagen in der vierten Sitzung der Tridentiner Synode ſehr begreiflich. Zu denſelben kommen noch die gewaltigen Wirkungen der Reformation in Deutſchland und den übrigen europäiſchen Ländern. Wie konnte die Kirche in den Ländern dem Mißbrauch der Preſſe durch ihre präveniréndé Cenſur noch Schranken ſetzen, wo man ihre Auctorität nicht anerkannte, ſondern dieſelbe kühn verachtete? Wie leicht konnten aus den proteſtantiſchen Ländern ſchädliche und verderbliche Bücher in das Gebiet der Kirche hinübergebracht werden? Dazu kam noch, daß vor dem fünften lateranenſiſchen Concil viele Bücher waren gedruckt worden, auf welche die Bulle Leo X. keine Anwendung finden konnte. Aus allen dieſen Gründen war man zur Zeit der Synode von Trident über die Unzulänglichkeit einer präveniréndén Cenſur, um die Kirche gegen den Mißbrauch der Preſſe zu ſchützen, vollkommen überzeugt. Dieſes erhellet offenbar aus dem Decrete de librorum dilectu der achtzehnten Sitzung der erwähnten Synode. Cum, heißt es, omnium primum animadvertit (sacrosancta synodus), hoc tempore suspectorum et perniciosorum librorum, quibus doctrina impura continetur, et longe lateque diffunditur, numerum nimis excrevisse, quod quidem causa fuit, ut multae censurae in variis provinciis, et praesertim in alma urbe Roma pro quodam zelo editae fuerint, neque tamen huic tam magno ac pernitioso morbo salutarem ullam profuisse medicinam. Aus denſelben Gründen hatte bereits früher der Papſt Paul IV. durch einen Ausſchuß von Gelehrten ein Verzeichniß der verderblichen und bis auf ſeine Zeit erſchienenen Bücher anfertigen laſſen und daſſelbe promulgirt. Man fand dieſe Sache zu Rom ſo wichtig, daß man abermals mit einer Unterſuchung und Erledigung derſelben die Tridentiner Synode beauftragte. Vgl. Sarpi's Hist. Concil. Trident. lib. 4. sess. 18. und Palavicini's Histor. etc. lib. 15. cap. 18. Dieſes geſchah von dem Papſte Pius IV. Dieſer ſpricht ſich darüber in ſeiner Bulle „Dominici gregis custodiae“ in folgender Weiſe aus: cum autem aptissimum ei malo (lectioni librorum ab haereticis editorum) remedium esse sciremus, si componeretur atque ederetur index sive catalogus librorum, qui vel haeretici sint, de haeretica pravitate suspecti, vel certe moribus vel pietati noceant, id negotium ad sacram

Tridentinam synodum reieceramus. Die Synode übernahm wirklich dieſes ſchwierige und wichtige Geſchäft und wählte einen Ausſchuß hierzu aus vielen Biſchöfen und gelehrten Theologen. Denn ſo fährt der Papſt fort: ea (synodus) vero ex tanta Episcoporum, et aliorum doctissimorum virorum copia delegit ad eum conficiendum indicem multos cum doctrina, tum iudicio insignes praelatos ex omnibus fere nationibus. Dieſer Ausſchuß ſollte nun das erwähnte Verzeichniß anfertigen und darüber der Synode zu ſeiner Zeit Bericht erſtatten; zugleich wurde bekannt gemacht, daß jede Erinnerung in Betreff dieſer und anderer Sachen bei der Synode gütige Aufnahme finden werde. Denn ſo heißt es ferner in dem eben erwähnten Decrete: censuit (synodus) ut delecti ad hanc disquisitionem patres de censuris librisque, quid facto opus esset, diligenter considerarent, atque etiam ad eandem sanctam synodum suo tempore referrent; quo facilius ipsa possit varias et peregrinas doctrinas, tamquam zizania, a christianae veritatis tritico separare, deque his commodius deliberare et statuere, quae ad scrupulum ex complurium animis eximendum, et tollendas multarum querelarum causas, magis opportuna videntur. Haec autem omnia ad notitiam quorumcunque deducta esse vult, prout etiam praesenti decreto deducit; ut, siquis ad se pertinere aliquo modo putaverit, quae vel de hoc librorum et censurarum negotio, vel de aliis, quae in hoc generali concilio tractanda praedixit, non dubitet a sancta synodo benigne auditum iri.

(Fortſetzung im nächſten Hefte.)

Beilagen zu der Geſchichte des h. Rockes unſeres Heilandes im 25. Heft.

Es möchte manchem Verehrer jener ehrwürdigen Antiquität nicht unangenehm ſein, hier einige Referate aus ſelten gewordenen Werken über einige Ausſtellungen des h. Rockes zu leſen, und ſie nebſt einigen betreffenden Verordnungen der Vergeſſenheit entriſſen zu ſehen; deßhalb ſchicken wir hier jener Erzählung einige derſelben nach, die ſich auf S. 200, 203 des 25. Heftes zunächſt beziehen, und wovon die letzte die Ausſtellung im Jahre 1810 betrifft.

1) In der „Medulla gestorum trevirensium, oder clärlich Berichtung des hochwirdigen heyltumbs

aller ſtifft und Clöſter inwendig und bei der ſtatt Tryer mit vielen andern zu geſatzten (des altten und des neuwen teſtaments) geſchichten derſelben ſtatt, zuſamen brachtt durch den wirdigen herren Meyſter Johannem (Enenium), der heyligen geſchrifft baccalaurius formatuspredigerr und verkunder des heyltumbs im thoem zu Tryer," Metz, 1514, und dann 1515, heißt es S. XXXIII. „Relation wie er yt̃ undt newlich erfonden und herfuer gethon ſy worden."

„Als der heylig ertzbiſchoff und patriarch agricius (davon ich vor hie geſchriben habe) her gen Trier iſt kommen und mit yme daz obgenant heiltum bracht hat er ußgenommen ſant mathis lychnam wie vor ſtet das andere heiltumb alles in die hoche kirche die er uß befelle ſancte helene (alls yre huß) in ere ſant peter und ſant Paulus gewyhen hatt, inn ſant Niclas choer gelagtt, do ſelbſt iſt es gelegen bey achthundert iare ongeuerlich, Und darnach nach Criſtus geburt unſers herrn, eilfhundert und achzig ungeuerlich, iſt ein groſſe uffroer und krieg geweßen in der ſtatt und ſtifft zu Trier kommen, einer election halben des capitels die tzeyt zu Trier, die X jare geweret hat. Alſo die ſtatt und alle underthonen ſulcher geſpenn und tzwytracht halben zu onvermitlichen ſchaden kommen ſeint, daß haben bapſt Gregorius genannt der achtt und keyſer Heinrich der VI. zum herzen genommen und hat der obgenanten Gregorius, dem vorgeſchriebenen keyſer Heinrichen einen legaten zugeben unnd perſonlich gen Trier kommen die gemelte election zu examinieren, und ſo ſye die von nicht gefonden haben, und beyde erwelten, alls nemlich Arnoltt Gräff von Iſenberg und Folmarum Choerbiſchoff deponiert (abgeſetzt). Alls nun ſulchs depoſition beſchehen iſt, hät das Capittell zu Trier durch Forderung keiſer Heinrichs Johannem des namen den erſten (welcher vorhyn ein ander Biſtumb hat, und keiſer Heinrichs Cantzler was) poſtuliert unnd zu einem ertzbiſchoff angenommen, und hat der obgeſchriben Gregorius papſt yme die Kirche zu Trier mit ſampt ſeinem biſtumb das er zu vor an hat zu halten dispenſiert, und dar bei das heiltumb das zu Trier ſey in guter hüette, achtung verwartung zu haben bevolhen wie daſſelbig clärlich XVI queſtione. 1. poſtquam hoſtilis, ußgedruckt wirt. Sulchen Befel noch hat der obgenant biſchoff Johannes die kirch ytzund den hohen Choer, mit d'croefften darunter laſſen bau-

wen, und in beysein vill treffenlicher Geistlicher und weltlichen stands, prelaten und herrn In jaren unßer herren, Eilhundert und sex und nuntzig, uff sant Philippus unnd Jakobus tag den heiligen apostolen den choer und cröfft erbauwen hatt und gewihen, da von man jerlichs uff den selben tag das fest der kirchweyung jn derselben kyrchen halttet und hat do sant niclaes altaer uffgethan und den heyligen Rock mit dem obgenannten heyltumb herauſsgenommen, und doch etwas merkliches heyltumb daſselbst gelaſsen. Welchs ich eins teyls hye oben geschrieben hab, als nemlich Sant Barbaren und noch vile andern mehr do von ich hernach schreiben werde und hat den heiligen rock mit dem andern heyltumb in den hohen altaer gelagt, da selbst ist dz heyltumb aber belyben bys ytzunt jn iaren unßers herren, Dusentt funffhundert und XII. Zu zukunft des allerdurchluchtigsten groſsmächtigsten und unüberwyntlichsten fursten und herren, herrn Maximiliani erwelten römischen keyser, unszers aller gnädigsten herren, und den reychstag zu Trier zu halten vur genommen, und so die keyserlich maiestat wärhafftig, mit durch flockmeren, sunder auſs alten und vast alten historien und bücheren bericht was den heyligen Rock roeck zu Tryer jm Thoem zu sein, hat die selbig keyſserlich maiestat, dem hochwirdigsten fursten und herren herrn Richaten ertzbischoff zu Trier. et cetera., und Choerfursten meinen gnedigsten herren, Auch seiner furstlichen gnaden thoem capittells trefflich befel ansoach laſsen seinen thoem capitellis herren des heiligen rocks sochung pflichtigthoen wellen.

Sulchen befell und ansoech noch hait der obgenanter mein gnedigster herre mit sonderem fleys in alle clöster geistliche personen, jnnen und auſssen der stat trier ernstlich befel gethoen, das sye got den allmechtigenn wöllen anrüffen und bitten das, das heylige cleyt zu heyle und tröst der menschen, durch den willen des milten gottes möcht offenbaert werden, unnd noch so viele ynnicher geistlichen menschen gebet in zuversicht steure und hilff des almechtigen gottes, hat er dickgemelt mein gnediger herre Erbbischoff jn eygener persone mit entlichen meinen gnädigsten herren vom capittell jnn obgemelten iaren. M. cccc. und xcj uff mitwochen in den Ostern feyertagen der do was des xliij tags des monats Aprilis läſsen den hohen altaer (da jn die schriften den heyligen Rock zu sein betzugten) uffbrechen und seiner furstlichen gnaden Cappellen tzum ersten hye jnn schlieſsen, und ist der altaer vast groß und gantz hole inwendig geweſsen, unnd seindt dar innen fonden drey kysten ꝛc.

S. XXXVI. b.

„In gegenwertigkeit des gemelten durchleuchtigsten, großmächtigsten und unüberwintlichsten furſten und herren, herren Maximiliani römiſcher keyſer zu allen ꝛeiten merer des reichs, und jnn bey ſein kyler anderen furſten alls hernach gedruckt ſtat offenbarlich ußgerufen und verkunt worden, und iſt das gefunden heyltumb alles zu mall in dreyen anderen ſilberen kyſten herauß jn den chör uff einen eignen altaer dar zu geruſt vur die keyſerlich maieſtat mit wirdigkeit und ꝛimlicher reverenꝛ geſatzt worden.

Namen der furſten und biſchoffen, die gegenwärtig ſeindt geweßen zu Trier uff der Begencknis und wie ſye vär einander ſeint geſtanden.

Churfürſten.

Uriel Ertzbiſchoff zu Mentz. Richardus Ertzbiſchoff zu Trier. Philippus Ertzbiſchoff zu Cöllen. Ludwig Palꝛgraff bey Reyn.

Biſchoffen Hertzogen und Marggrauen.

Margraff Albrecht von Brandenburg.
Hoffmeiſters des ꝛeꝛſchen ordes.
Georgius biſchoff zu Lamberg.
Marckgraff Friderich von Brandenburg.
Wilhelmus biſchoff zu Straßburg.
Ulrich Hertzog zu Würtemberg.
Marckgraff Chriſtoff von Baden.
Mattheus Biſchoff zu Gurck.
Hugo Biſchoff zu Tolle in Lötringen.
Margraff Kaſimirus von Brandenburg.
Marckgraff Philippus von Baden.
Marckgraff Johan von Brandenburg.
Marckgraff Ernſt von Baden.

Namen der Ambaſiaten und Biſchoffen.

Unſers heiligen Vaters des Bapſt. Des Königs von frankreich. Biſchoff zu marſilien. Des Königs vonn hiſpanien. Des Königs von engellant. Des Königs von navarra. Hertzog wilhelm von beyren. Des Biſchoffs von wurms. Des lantgraffen von heſſen. Des Biſchoffs von Speyr. Greaff wilhelm geſchweſter. Graff zu Hennenberg. Des hertzogen von Ferrare. Des herren ambaſiat uß der walachey, und vil anderen graffen und freyherren der man nit alle kunte ſchreiben umb kurze villen, und umb der gröſſe ſchare des adels.

Alls dꝛ hochwirdig heiltumb geöffnet von vonden was und

in kunſchaft der furſten und herren und gemeinen Volck kommen, wz kein uffhören, ſondern ane undläs der gemein röffe und bethe, das man den heiligen rock ſehen lieſſe. Alſo durch ſolche hefftige anlanges d' furſten und gemeines volcks lieſſen mein gnediger her. (zu billicher zierlichkeit ſulchen ſchatz zu zeugen noch gar ungeruſt den heiligen rock in den falden wie er vordem wz zum erſten ſehen, aber da mit wz dz volck ungeſettiget, ſond' rieffen hynnoch feſter dan vor, man ſoltt den heiligen rock gantz uß breyten und öffenlich zeilgen. Alſo wurden do meine gnedigen herren durch ſulche manigfeltig ruffen und anlanges überwonden und ruſteten ſich mit bequemlicher gerät ſo ſye beſt konten und möchten und zeugten den heyligen Röck, gar uffich unnd ußgepryt, welches manchen menſchen zu weinen gereytzt hat, war zwiſchen den .xxiij. tagen die weile man zeugt, ſeynt zu vele tagen gegenwurtig geweßen uber die hundert taußentt menſchen, welches durch die edlen die ſych ſulſchs verſtaent, alßo uberſchlagen iſt under welchen gar wenig waren die nit zuo weinen bewegtt waremn in Anſchawung des heyligen cleidts, wae diſer Rock gar beweglich iſt an zu ſehen, und müß ein herter menche ſein, dem er nit ein befunder bewegniis in ſeynem hertzen erweckt. Sein farbe iſt ſeltzam, ſye iſt nit graw, ſo iſt ſie auch nit gantz brunn, und meins beduncken zeugt ſich das merer theyll uffthennet, aber bötlich, doch iſt es nit dy farb gantz, und verwandert ſych nach der lufft, Alßo das keiu maler die varb rechtt treffen mag, Es wurt auch ſulche farb ytzunt in keinem landt gebraucht da von man zu ſagen weis.

Es ſeint aber (alls ich vernommen habe) an etlichen enden eins theyls geyſtlichen und weltlichen dye diſſem heyligen Rock zu laſter, verachten und vereichten, Sönder zweyffell nicht ſonder yrer ſelen groſſe beſchwernis öffſlich ſprechende, Es ſy nit der Rock unſers herren Jeſu, und ſey ein erdicht ſach und nemen ſulchs zubewerne vur ſich, vil unnutzer vermeßner erdichte rede, und alligieren vur ſich etliche unwarhafftige erdicht ſchrifft, die in keinem rechten zu gelaſſen ſeind, Alder vor beſtendig von der criſtlichen kirchen angenommne Welcher ſchrifft und tractatel ich ſelbs diß jaer ein theil die doch gantz und gar erdicht und erlogen ſeint, und nicht anders dan umb eigens nutze willen erdacht zu trucken und gelt damit zu uberkommen.

Es iſt aber nit wunder das der heylig rock Criſti vervolgung lydt und beduncht mich, nie recht wahrhafftig zeychen

der warheit ſein, das es der recht rock iſt, wan nach der lere aller heiligen doctoren, mag kein gut werck, ſunder groſſe widerwertigkeit und anfechtung volbracht werden. So der herrn dyß heyligen rock Criſtus ieſus das aller höchſte unentlich gut, von den glitteren des teuffels bys zu dez allerſchentlichſten todt des creutzes verfolgt wardt. Iſt kein wunder das ſein heilig cleyd auch verfolgtt werde, wan ſo der teuffell an merckt die innigkeit und mancherley threne die auß dem tzeugen dyßen heyligen rocks kommen ſeyn, unnd noch werden vermerckt er wol, was groſſen ſchaden yme dar uß enſtän mag das zu verhütten richt er aen allen tzweyffel, alle dy zu, die er vermerckt yme dar zu hellffen mögen, oder zu helffen geneyt ſein, das ſind am meinſten die allewyſſende die ſich beduncken laſſen, das niemant me weyß dann yn allein, und ſeind alls weyße, das yn dye wacken ſehent aetemen, und das gräs hören wachßen und ertrincken offt in yrer weyßheit, und entpfangen durch ſulchen höchmut, den ſye in yren hertzen tragen groeßmechtigen ſchaden ann der ſelen, das ſye doch hye nit fuellen, ungetzweyffelt werden ſye es nach diſer welt woll werden entpfinden.

Es müſſen vorwitzig vermeſſen narren ſein, die ſulchs einem ertzbiſchoff von trier (d'ien eygner perſon dar by geweſen iſt da er ſonden iſt worden) und andere größmechtigen herren furſten und graffen und fryen, die uff dem thoem ſtifft herren ſynd, zumeſſen dz ſye ſulche ſachen finden und erdichten mögen, es iſt yren furſtlichen gnaden vyle zu nahe geret, Welches ſonder tzwyffell kein weißer man thuet, ſo es doch jn beſonderheit got alßo gefügt hat das, dz heylig cleydt durch jegeben befel und anſonch, und in gegenwertigkeit des weltlichen haupts d. gantzen criſtenheyt des römiſchen keißers mit den furſten und gräffen des heiligen römiſchen reichs, ſonden, ußergöff, und zum erſten getzeugt iſt worden. Darumb du vurwitziger vermeſſener, zwing dein maul zu, und heb das nit in den Hymel, dz iſt wider den höchſten öberſten, wiltu nit alls ein ungehörſamer und äbgeſchnitten glyt von den rechten lichnam geſehen werden, und wz die römiſche keiſer mit anderen furſten und gliderem des heiligen römiſchen rychs bewert haben, las du dz dar by blyben, dann welcher yn allen ſeinen ſachen ſundlich ſein will, d'württ auch zum letzſten ſundlich geurteylt und iſt die ſundlichkeit nit ein cleine ſund bey gott, auch iſt ein ein ſchande bey dem menſchen.

Du möcht aber ſprechen ja wie ſol ich dann glauben, das

der Rock da ſey, ſo die Cronicken ſagen das er zu Zaphat vonden ſy, und von dreyen Biſchoffen gregorio anthiocner, und Thoma Jeroſilimitano und Johann Conſtantinopolitano zu Jeruſalem zu Jheruſalem gelagt, und das ſolle beſchehen ſein bey den ꝛeitten des Keyſers Mauricij, unnd vill Cronica ſagen das, und concordieren mit einander, Nue iſt Mauricius lengſt nach der ꝛeyt kommen alls du dein datum ſetzeſt das der rock zu Trier kommen ſey.

Dar uff antwort jch dier alſo das noch vill meer dinges inn den ſelben Cronicken fonden würt, da man auch anderswo den wyder ſye vindet, und die Cronicker an vilen orten, wyder ſagen ſye eynander, wie lyderlich mag der erſt der es alſo geſatzt hat, geyrret haben, vyleichtt an dem namen des keyßes, Aber ſo er Mauricium geſatzt hatt, Soltt villeycht ein anderer Keyſer dar geſatzt haben. Oder aber iſt villeycht der anderen cleyder eines geweßen, unnd ſo der erſt geyrret hant, haben die anderen dem nach all geirret, Urſach warumb wir haben zu Trier in der ſtat auch alßo gare alte boecher, die es bezeugent das der heylig rock unßer lieben herren ieſu criſti zu Trier iſt und garclaerlich ſagt, und die ort ꝛeugten da man inn fonden hatt, jnn aller der maß wie die Trieriſche Cronicken und die allten bücher das gewiſtt haben, der eins theylls jnn dreyhundert jaren nit geſchrieben ſeyndt worden. Darumb Sulche alltte buecheren mueſtu glauben geben, dann das rechtt ꝛwingt dich dar zu. — Item inn der rechten Cronica Euſebij jnn dem Original (wer do ſuchen will) welcher noch heut bey tag, ein ſeer vaſt altes zuo Tryer iſt, das mit dem allten litter, mit ſunderlichen fleys, ontzweffell und groſſer coſten in pergamen geſchriben iſt, findeſt du auch clerlich, das der heylich rock durch Agricium zu Trier kommen iſt. Dyße Cronica hat der heylig prieſter Jeronimus uß greckiſcher ſprach zu latein brachte, und hat auch vil ſelbs dar zu gemacht, da Euſebius aebgelaſſen hät. Nun ſeind alle bücher Euſebij und Jeronimie von der kirchen angenommen als du vindeſt, diſtin. xv. romana. und ich wil wol glauben das das ſelbige Buche bey den ꝛeitten do der ſelbige heylige prieſter Jeronimus zu Trier geweſen iſt, geſchrieben ſey worden, das magſtu wol ſehen ob du wult.

Es ſeint aber ettlich excerpta gedruckt uß derſelben Cronica Euſebij und vil ausgelaſſen das im Original beſchriben ſtat, under welchem auch dießes partickel jm truck außgelaſſen iſt, dz nimpt mich nit wunder, urſach. Die excerpta ſind zu

Paris getruckt, welche ſelbe vermeinen den rock jn yrem landt zu haben Aber ich habe den rechten zu trier (wie wol unwirdig) meinen henden gehabt, und manig tauſſent menſchen getzeygt.

Item es iſt meinem gnedigen herren von Trier geſchickt worden, das man funden hat, jn einer ſo alten Cronica, dz mans von altter kumerlich leſſen möcht das der heilig Rock durch den Anthiochiſchen patriarchen Agricium gheen Trier bracht were Item hät man das auch fonden in vill anderen ſtetten jm öber und niderlande do mans jnn allen bücheren clärlich findet, das der heylige rock zu Trier iſt. Item in dem martilogio Uſeardi monachi das er geſchrieben haet zu dem groſſen Karolo kalendas Septembris, under andereue viedeſtu auch clerlichen, wie der leychnam des heyligen apoſtels ſant Mathijs, Der ungenet rock unſer herren Jeſu criſti, mit einem nagell, und mit dem Meſſer, das Jeſus braucht ambentmael, durch Sant Agricium zu Trier bracht ſey, geſchickt durch den heyligen pabſt Silveſter, Nun höreſtu das mir auch vil geſchrifft und bücher vur uns haben.

Item will ich dier einen tzeugen, der gar annders ſchreibt alls das der Rock ſey. in der ſtat Galathe jn einer kirchen, zu den Ertzengelen genannt, und iſt dy ſtat von Conſtantinopolen gar noch tauſſent, hundert und funffzig meyle, da fulle er inn einer Crufften, in einer chultzen archen ligen, das wiedeſtu in der Cronica ſacti Gregorii Turonenſis epiſcopi in eynem büſchelin des er gemacht hätt zu lobe vyler marteler, Cäpitulo ſeptimo.

Item du viedeſt auch das frater hermannus jnn ſeiner Cronika under dem Keyſer Conſtantino ſchreibt, das der ytzunt gemelt keyſer Conſtantinus habe Rome gebauwet die Kirch Sant Johans Latranenſis, und habe daſelbſt hinn gelagt mitt anderm heiltumb, den heyligen rock unſers lieben herren Jeſu criſti, hye auß magſtu wol mercken das er zu rome kommen ſey, und furter ſo man nichts vernimpt das er noch da ſelbſt ſey, magſtu wol glauben das dy heylige Keiſerinnen Helena yrem ſon Conſtantinuz vermöget habe yre den heyligen rock unſers herren verhengen mit anderem heyltumb zu Trier zu ſchicken, ſo ſye alſo groſſe zu neygung zu trier gehabt hat. Wer wolt glauben das ſye das groſſe Kleynodt zu Jheruſalem gelaſſen ſolltthaben, So ſye doch auß groſſer jnnigkeyt unnd barmhertzigkeit unnd lieb den ſye zu gott hett, ſtein und Seulen da chriſtus an gegeyßelt ward, von Jheruſalem zu Rome brachtt hat und tranſcherieret. Es ſynd auch noch mer

ſtette jn teuſchen landen dy ſich des heyligen rocks byß zu dieſer zeit vermeſſen haben, und dar zu jn yren kirchen ge ſucht aber nichts ſonden. So nun ſo macherley ſchrifft ſeind, von dem heyligen rock Etliche ſprechent dz er von Zaphat zu jeruſalem ſey bracht, die anderen dz er in der ſtat Galathe ſey. Die dritten dz er zu Rome ſey. Die fierten dz er zu trier ſey. Die funfften ſich ſelbs vermeſſen wie oben ſtet, welchen wilt du nun billicher glauben, dan den die dich dz öffenlich zeugen dz ſye ſich durch jre ſchrifft vermeſſen zu haben Jm rechten glaubt man nicht den, die vil ſagen und antragen ſondern man urteilt den zu, die dz syn ſprechent oder ſagen, keweyſen nun iſt kein krefftiger weyſtumb dan dz geſicht. Diſer rock betzeugt ſich ſelbs der warhafftig und recht rock ſeyn und wan du hye nahe ſchauwen möchteſte, wurdeſtu bald mit mir ſprechen, dz es der rechte rock were, und ſo man ytzunt ein ſulchen rock machen wolt, ſo wer es in kinem zu thön, der arbeit der materien und der farben halber Es kann niemantz ſagen wie nahe man dar bey iſt auß wz materien dz er gemacht ſey, dann er hat einen tziemlichen griff, zwiſchen Sammet und chamlott nitt alls ſueß der ſammet, auch mit alſo gar herte alls der chamlott, und bedunckt mich das etwas von Neſſelen dar jn ſey, doch kan niemant ſagen war von er gemacht ſy. Man kan mynder verſteen wye er gemacht ſey, dan es iſt nie ſeltzam arbeit nicht geweben das iſt claer, aber uff die maß wie in der Scolaſtica hiſtoria, dar von geſchriben ſtett, dz er Reticulato opere gemacht ſey, dz iſt geſtrickt, wie man henſchen, oder byrreten ſtrickt Aber dz ſelbig iſt mit ſulcher ſubtill gemacht, das man es nit vernemen oder verſteen kan Auch ſulche arbeit yzunt nit jnn kuntſchafft der menſchen iſt. Wie wol mein gnedigen herren haben etliche ſubtile kunſtiger vone ſulcher oder der gleychen oder arbeyt dar zu gefuret, woll laſſen beſchauwen. Ob ſye ſich der arbeit oder materien verſtän kunnten: mochten nichtzs entlichs dar von ſagen, dan ſye wider und foer rätten mit anderen, unnd iſt wunderlich gebloembt, mit gar ſeltzamen figuren, und iſt ein alſulche arbeit, das, wo man in einem ort ufftrennet, wer er mit keiner nadlen wyder zu ſamen zuo hellffenn. Das was die urſach, darumb jnn die dyener und ritter Pilati nit zu ſchneyden wolten, und wan ſye jn uf geſchnitten hetten, were er gare von einander gefallen, unnd were keynem ſein theyll zu nutze worden, Abber das iſt alles nit anders beſchehen dan dan die prophetien erfuelt wurden. Er iſt auch in ſulcher geſtalt vonden, das er ſich der heyli-

gen geſchrifft woll vergleichtt an dem alls gott Moyſt gebot Numeri am xv. capittell, Sage den kinderen von iſrael, das ſye jnne ſaume machen an den viere orten der cleyder. Abber Chriſtus ſprach ſelbſt, ich bin nit kommen das geſetz auff zu loeßen, ſunder zu vollbringen. Alſo hat er ſich dem Geſetz nach gehaltten, von der farben des Rocks hab ich oben geſchriben, der verſtet man gar nicht. Hyerumbb las von deinem laſterlichen nachreden abe, uff das dich der zorn gottes nit ergreiff, wan das milt und barmhertzig lang beytens der ſtraeff gottes, würrt hernach mit groſſem und ſchwärheit vergolten, Hye wil ich von dem heyligen rock end geben. Bittende dyemüttiglich. O milter und barmhertziger Jeſus der jn dyſem heyligen rock, vyle ungemachs gelytten haſts huuger und durſt, hytz und kelte, dar jnnen blüttigen ſchwey, am Oelberg geſchweyſt offt und vile groſſe und ſchwere marter dar innen gelytten, und mit deynem heyligen bluet begoſſen, will mich armen betruebten ſunder umb der ſchwärheitt. deines bitteren leydens cleyden, mit dem cleyd der ewigen ſeligkeyt, das ich von dißem jamerthael ſonder reuwe und leyd meyner ſunde nummer ſcheyden müſſe. Amen.

2) Sententia Curia Episcopalis Trevirensis in causa reliquiarum particulae tunicae ss. D. N. I. C. de anno 1631. 16 Augusti.

„Curia episcopalis Trevirensis fert sententiam promotoris fiscalis in causa reliquiarum particulae Tunicae sacratissimae D. N. I. C. in capella aulae archiepiscopalis intra peraltam deauratam et elaboratam crucem pridem et nunc existentium; definit: „„per informationes sufficientes constare dictam particulam Tunicae, quae in praedicta cruce sub hac inscriptione: Tunica Domini, custoditur (cuius dimidietatem dictus Revmus. Elector, Seremae Isabellae Clarae Eugeniae Hispaniarum infanti, archiducissae Austriae, Brabantiae duci nuper devotionis ergo donavit) fuisse hactenus merito et rationabiliter in dicta capella custoditam et cultam. Rumorem autem vagum nuperrime adversus dictam particulam et in suae Eminentiae Trevirensis iniuriam confictum iniuriose et false processisse, et eo non obstante in futurum eandem venerationem esse continuandam, . . . contradictoribus autem perpetuum silentium imponendum.“ “

Ex Documentis Capituli metropol. XVI. 455. cf. Hist. diplom. trevir. Honth. Tom. 3. p. 342.

3) Verordnung des Erzbiſchofs Carl Caspar von der Leyen vom 20. Februar 1655 über die Ausſtellung des heil. Rockes.

Cărolus Casparus Dei et Apostolicae sedis gratia Electus et confirmatus sanctae Trevirensis Ecclesiae Archiepiscopus, S. R. Imperii per Gallias et Regnum Arelatense Archicancellarius et Princeps Elector, Administrator Prumiensis perpetuus, universis Christi fidelibus salutem in Domino sempiternam.

Cum iuxta Catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis Christianae Religionis temporibus receptum, Sanctorum Patrum consensum et sacrorum decreta conciliorum, Beatorum Martyrum, aliorumque cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi, et Spiritus Sancti ab ipso ad vitam aeternam suscitanda et stola gloriae donanda, caeteraeque eorundem Reliquiae (quas Synodus Nicaena II. appellat fontes salutares, quibus Deus multa praestat hominibus beneficia) et sacra monumenta a fidelibus populis utiliter et laudabiliter honorentur; atque eorum opis impetrandae gratia, sanctorum memoriae fructuosae frequententur.

Et vero, Divinae Providentiae dispositione, multis ac raris Christi, Virginis Mariae, aliorumque Divorum lipsanis et monumentis inclyta nostra Trevirorum Metropolis sit nobilitata, atque in caeteris universis emineat Sacra Domini nostri Iesu Christi TUNICA INCONSUTILIS, Virgineis Deiparae manibus, ut traditione Patrum accepimus elaborata, Liberalitate S. Helenae Imperatricis, per S. Agritium, primum Trevirorum Archiepiscopum Antecessorem nostrum, inclytae Ecclesiae Nostrae Metropolitanae, abhinc tredecim seculis, una cum sacro Domini Clavo tradita:

Eadem vero propter graves et fere continuos bellorum motus et inquietudines, a septuaginta, et amplius, annis publicitus exponi et ad excitandam venerationem, piis fidelium oculis palam exhiberi non potuerit; Nunc autem per Pacem publicam tutior aliquanto commeandi atque ad Sacra loco peregrinandi libertas indulta fuerit:

Nos, posteaquam, Divina ordinatione, nullis nostris exigentibus meritis, ad Clavum Metropolitanae Ecclesiae Trevirensis constituti sumus, pro Archiepiscopali, quo, Dei favente clementia, fungimur munere, ex alto contem-

plantes S. R. Imperii, atque imprimis Patriae nobis clarissimae atque Archidioeceseos Nostrae diuturnas calamitates ac pericula; Insuper considerantes, quod si, ut S. Maximus sermone de SS. Octavio etc, loquitur, Cuncti Martyres devotissime colendi sunt, sed ii praecipue honorandi sunt a nobis, quorum reliquias possidemus; multo maxime Dominus Salvator noster, Rex gloriosus Martyrum, cujus TUNICAM Divini Corporis tactu Consecratam, Dominici cruoris purpura tinctam et decoloratam, primarium illustris Ecclesiae Nostrae Metropolitanae Cimelium, ab Imperiali manu acceptum tot seculis inviolabiliter possidemus, honorandus sit nobis in veste sacratissima, non in abdito solum, sed, per opportuna temporum volventium intervalla, etiam in publico, ut ex utroque cultu in fidelibus crescat veneratio.

Ad augendam populi Christiani erga Christum Dominum, et Sanctos eius venerationem, ad avertendas, quae ab extenta adhuc Dei manu formidantur, clades, ad impetrandam afflictissimae Germaniae et speciatim Archidioeceseos Nostrae ulteriorem respirationem et tranquilitatem, Sacram Domini TUNICAM et Clavum, aliasque notabiliores reliquias, publice in Metropoli Nostra spectandas et venerandas exhibere decrevimus.

Ac proinde eum in finem, de venarabilis Capituli Nostri Metropolitani Consilio pariter et assensu, diem sextam Mensis Maii, anni curentis, in quam anniversaria Ascendentis Domini cadit solemnitas: nec non sextam decimam et vigesimam tertiam mensis eiusdem, quibus Pentecostes et SS. Trinitatis festa celebrantur: Vigesimam quartam item Iunii S. Ioannis Baptistae et Vigesimam nonam, SS. Apostolorum Petri et Pauli celebritati Sacram delegimus: Et hoc ipsum omnibus ac singulis Christi fidelibus, qui pio sacras Urbis nostrae Trevirensis reliquias, praesertim TUNICAM et Clavum Domini, visendi atque venerandi desiderio tenentur, per hasce praesentes manifestum reddere volumus.

Ut autem Universis sive bello adhuc dum implicitis, sive tranquillitate pacis gaudentibus, tutior ad Nos aditus pateat et accessus, Reges, Duces ac Principes, qui arma nondum deposuerunt, requisivimus, ne a militibus eorum ulli omnino, qui religionis causa ad Metropolim Nostram accedere instituerit, quidquam aut impedimenti obiiciatur, aut molestiae afferatur; iis vero, qui iurisdictioni Nostrae

subduntur, districte iniunximus, ut quantum in ipsis fuerit, advenientibus et recedentibus viarum praestent securitatem.

Adhaec, quo fidelium fervor augeatur et desiderium, providebimus, ut omnes, qui dictam Domini Nostri Sacram TUNICAM rite venerati fuerint, plenariam omnium peccatorum suorum de gratia Sedis Apostolicae, indulgentiam consequantur.

De unico tamen omnes monitos volumus, ut quotquot ad Metropolim Nostram adire statuerint, neque ipsi morbo contagioso correpti, neque cum Archidioeceseos Nostrae ac peregrinantium periculo, ex ullo loco contagione infecto, advenire praesumant.

Cedet hoc ipsum in Dei Opc. Max. gloriam auctiorem, in Beatissimae Virginis, caeterorumque Sanctorum honorem, Reip. Christianae prosperitatem, et in singulorum temporalem salutem atque spiritualem. Nobis denique, qui Christi ac Sanctorum cultum promovere, incolis Nostris et advenis, universis ac singulis consulere atque benefacere satagimus, opportunum praestabitur obsequium. In cuius rei fidem sigillum Electoralis Cancellariae Nostrae praesentibus imprimendum mandavimus. Datae Treviris in palatio nostro S. Petri, die vigesima mensis Februarii, anno reparatae salutis millesimo sexcentesimo quinquagesimo quinto.

4) Ausſchreiben des H. Biſchofs Mannay vom 6. Auguſt 1810.

„Publica Sacrae Tunicae expositio.“

„Ardentissimis piorum dioecesanorum votis undequaque manifestatis victus Rmus. et Illmus. Episcopus noster sacrae tunicae inconsutilis, favente divina providentia ecclesiae Trevirensi nuperrime redditae, publicam per aliquot septimanas, nimirum a nono usque ad vigesimam septimam diem Septembris anni currentis expositionem decrevit.

Licet nemo ad peregrinationem ea occasione huc instituendam invitetur, sed omnimoda cuivis libertas relinquatur, tamen ad praecavendam omnem confusionem, quae ex nimio fidelium uno eodemque die confluxu exoriri facillime possit, cuilibet cantoni et parochiae certum diem determinatamque horam assignandam duxit, ut pijs omnium fidelium desideriis satisfieri valeat singulique a summo Pontifice Leone X. omnibus Christi fidelibus vere poenitentibus et saltem sincerum confitendi propositum habentibus con-

cessas perpetuis temporibus validas indulgentias plenarias eo, quo statum gratiae recuperaverint momento lucrari possit.

Dies Septembris 1810.	Districtus Trevirensis Cantones.	Districtus Prumiensis Cantones.	Districtus Sarapontini Cantones.	Districtus Birkenfeldensis Cantones.
9	Civitas et Canton Trevir.			
10 et 19	Conz	Kyllburg	Merzig	Hermeskayl
11 et 20	Pfalzel	Manderscheid	Waldmohr	Wadern
12 et 21	. . . .	Schoenberg	St. Wendel	Rhaunen
13 et 22	Schweich	Gerolstein	Ottweiler	Meisenheim
14 et 23	Sarburg	Prüm	Casel	. . . .
15 et 24	Wittlich	Lissendorf	Bliescastel	Birkenfeld
16 et 25	Büdlich	Blankenheim	Arnoualdt	Baumholder
17 et 26	Berncastel	Reifferscheid	Sarrebrück	Oberstein
18 et 27	. . . .	Daun	Leback	Grumbach.

Hac ratione parochiis, imo fidelibus singulis electis unius ex binis his diebus ab invicem sufficienter remotis datur. Ne tamen eiusdem Cantonis parochiae et fideles unum eundemque diem seligant, DD. cantonum parochi cum ceteris sui cantonis pastoribus conferant, quam primum praesentes receperint, conveniantque, quae parochiae primo, quae altero ex supra assignatis diebus iter Treviros instituant; et si fideles numero plures huc tendere velint, curent, ut peregrinantes pacifice et devote incedant, atque ut sacerdos eos (etiam ex pluribus parochiis congregatos, si ita expedire visum fuerit) comitetur; huic sacerdoti hic assignabitur hora, qua cum suis fidelibus ad ecclesiam cathedralem admittatur.

Curandum insuper, ut quantum fiere potest, fideles ante discessum in propria parochia sua ex omologesi conscientiam suam purgent, eo quod copia confessariorum hic vix ac ne vix quidem haberi queat.

DD. Cantonum parochi in conventione supradicta cum pastoribus sui cantonis habenda ab inquirere velint, quot ex quavis parochia prima, quot altera ex assignatis cantoni diebus circiter fideles iter Treviros instituere intendant, atque confectum ex DD. pastorum declarationibus statum huc ita transmittere velint, ut saltem aliquot diebus ante dictarum parochiarum adventum Rmo. hic exhiberi possit. Trev. 6ta Aug. 1810.

Anm. Vielleicht wäre es nicht unintereſſant, in einem nächſten Hefte einige der beſſern lateiniſchen Gedichte mitgetheilt zu ſehen, die bei Gelegenheit ſolcher Feierlichkeit von Mehreren geſchrieben wurden.

Zu der Stelle Joh. VIII. 25.

Dieſe Stelle wurde und wird vielfach gedeutet, dieſe vielfache Deutung entſteht aus der ſprachlichen Auffaſſung dieſes Verſes. — Der Buchſtabenexeget ſchwärmt hier weit und breit im Gebiete der alten Sprachen umher, um ähnliche Ausdrücke zur Rechtfertigung dieſer Redeweiſe zu erjagen; das nun auf dieſem, obgleich nicht einheimiſchem Wege Gefundene, und in einem andern Ideenkreiſe Erzeugte ſoll den Sinn der fraglichen Stelle aufſchließen. — Dieſe Manier gefällt uns aus Gründen nicht; ſo viel möglich, erklären wir den heil. Schriftſteller aus ſeinem Ideenkreiſe und im Geiſte der ihm eigenthümlichen Sprache, Winers Wort (Vorrede zur dritten Auflage ſeines bibliſchen Sprachidioms) bewachend „das Regelwerk der Grammatik durchaus rationell zu begründen, um der heil. Philologie immer mehr den Character wiſſenſchaftlicher Feſtigkeit zu leihen.“ —

Was rief denn die in Verſe 25 von den Juden höhniſch aufgeworfene Frage: *οὐ τις εἶ;*“ hervor? — Zunächſt die wiederholte Erklärung von Seiten Jeſu „in Sünden würden ſie ohne den Glauben ſterben“ *ὅτι ἐγὼ εἰμί.* — Obgleich das *ὅτι ἐγὼ εἰμί* im Verſe 24 ſo nackt da ſteht, ſo wehrt es doch allem Doppelſinne; heißt es ja nichts anders „*οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἰμί, ἀλλὰ ἐκ τῶν ἄνω* oder, *ἐγὼ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐμέμφθην.* — Aehnliches bei Joh. VII, 16, 17, 18, 28, 37; VIII, 18, 19. —

Auf die Frage der Juden gibt nun Jeſus die Antwort: „*τὴν ἀρχὴν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν*“ — und dieſe Redeweiſe erſchwert ſowohl in ſprachlicher, denn ſachlicher Rückſicht die Auffaſſung. —

Wir leſen *ὅ τι* ſtatt *ὅτι* auf die Autorität der Codices hin.

An dieſer Stelle wird das Grammatiſch-Schwierige ſehr gefühlt; einestheils ſtreitet man über den fixirten Sinn des *τὴν ἀρχὴν*, dann über das Verhältniß dieſes, obgleich ſprachlich dürftig ausgeſprochenen Gedankens zu dem *ὅ τι* und das Verhältniß des Ganzen zu Vers 26. — Einige ergänzen: (Vgl. Maldonat und Olshauſen zu dieſer Stelle) „Haltet mich für den Anfang, Urheber der Dinge, was ich euch ja ſage.“ — Allein ſolche Ergänzungen thuen der Sprache ſo wie dem Geiſte des Schriftſtellers Gewalt an, ſo lange noch eine andere, dem Zuſammenhange der Rede und dem Geiſte des Schriftſtellers mehr entſprechende Deutung Raum findet.

— Andere deuten das τὴν ἀρχήν für ὅλως, omnino, profecto, ohne sich sprachlich und sachlich für diese Deutung zur Genüge auszuweisen. — Auf den Grund dieses erschlichenen Sprachgebrauches hat die fragliche Stelle den Sinn: „Wahrhaftig, ich bin kein Anderer, als ich euch sage." Mit Recht streicht Olshausen diese Erklärung; denn sie schmeckt allzusehr nach Willkühr. — Jedoch überrascht mich Olshausen ein wenig, wenn er das τὴν ἀρχήν übersetzt „für's Erste" und dann hinwirft, mit dieser Auffassung fände sich keine grammatische Schwierigkeit mehr vor. — Nach der Auffassung dieses Exegeten heißt die Stelle: „für's Erste habe ich, was ich euch offen sage, Vieles an euch zu tadeln und zu strafen; ich bin also euer ernster Ermahner." — Diese Auffassung ist nicht exegetisch gehalten, besonders nicht, weil sie den Gedankengang überspringt und unzeitig auf die Versöhnung des 25. mit dem 26. Verse ausgeht. — Wie matt ist übrigens auch der Olshausen'sche Gedanke gegen die frühere straffe Rede Jesu! . . . zur Sache. —

Das τὴν ἀρχήν hat in der heil. Schrift Adverbialbedeutung. Vgl. 1 Mos. XIII, 4; XLI, 21. — Sieht man die nach den LXX. citirten Stellen ein wenig genau an, so empfiehlt sich ohne Zudringlichkeit die Bedeutung: „früher, vorher." — Nach diesen Stellen vindicirt sich das τὴν ἀρχήν eine unbestimmte oder relative Zeitbestimmung; den Terminus a quo hat der jedesmalige Zusammenhang der Rede zu stecken. — Reine Willkühr ist's, wenn Olshausen in Bezug auf das τὴν ἀρχήν, soll dasselbe „Anfang, zu Anfange" bedeuten, ergänzen zu müssen glaubt: „was ich euch schon zu Anfange meines Lehramtes . . . ." Warum diese Absteckung? — Er flüstert uns wohl ins Ohr, der Herr habe das nirgend zu Anfange seines Lehramtes ausgesprochen. — Dieses Vorgeben kann nur darauf beruhen, daß nichts darüber niedergeschrieben worden; jedoch ist so was ohne Halt. Hat denn wohl Jesus kein Wort mehr geredet, als die neutestamentliche Schrift enthält?! — Das glaube ich nicht, auch der Evangelist Johannes Cap. XX, 30 u. 31 theilt mit mir diesen Nichtglauben.

Da das τὴν ἀρχήν als solches, für sich, keine abgeschlossene Idee bildet, so muß Etwas ergänzt werden, was aber? Es ist doch wohl in der Ordnung, daß nur solch ein Wort gewählt werde, was sich der Rede und der gereichten Idee zunächst darbietet; heißt es „τὴν ἀρχήν (ein gedrängter Ausdruck für irgend eine Idee) und reiht sich in irgend ei-

nem Sinne das ὅτι καὶ λαλῶ . . daran an: ſo, dünkt uns, waltet über die Ergänzungsweiſe kein Zweifel mehr ob." — So bildet ſich denn die grammatiſche Fügung: *τὴν ἀρχὴν ἐλάλησα, ὅ τι καὶ νὺν λαλῶ ὑμῖν*" — Eine treffliche Antwort auf die Frage der Juden „*σὺ τις εἶ;*" — Aber wie einet ſich dieſe Auffaſſungsweiſe mit Verſe 26? an dieſer Einigung ſtieß ſich unter andern auch Olshauſen. — Dazu langt den äußern Grund die uns der Sache nach verkehrt ſcheinende, obgleich durch hohes Alterthum ſanctionirte Abtheilung des 26. Verſes; wir ſtreichen das nach Vers 25 geſtellte Punctum, und ſtellen das *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λέγειν καὶ κρίνειν* mit dem *τὴν ἀρχὴν, ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν* zuſammen, ſo daß der 26. Vers erſt mit *ἀλλὰ κ. τ. λ.* anhebt *). — Auch die Vulgata ſcheint etwas Aehnliches im Auge gehabt zu haben, da ſie den Gedanken mit *ἀλλὰ κ. τ. λ.* beginnend als einen eigenen auffaßt; indeß ſcheidet ſie das *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν κ. τ. λ.* durch ein Punctum von *τὴν ἀρχὴν, ὅ τι κ. τ. λ.* Nach dieſer Sonderung bietet ſich uns ein Gegenſatz dar, der ſich zu einer ſehr ſprechenden Einheit des Gedankens auflöſet: „*τὴν ἀρχὴν (περὶ ἐμοῦ) ἐλάλησα, ὅ τι καὶ νῦν λαλῶ, πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λέγειν καὶ κρίνειν*" — *Ἀλλὰ κ. τ. λ.*

Auch das *καὶ* füllt ſeine Stelle ſinnig aus; jedoch mag's der Mühe lohnen, vorab im Allgemeinen einen philologiſchen Exkurs über die Natur deſſelben anzuſtellen. — Winer in der Grammatik des bibliſchen Sprachidioms (dritte Auflage) Seite 410 und 411 zählt mehrere Bedeutungen von *καὶ* auf; obgleich uns die Aufzählung genügt, ſo läßt er uns dennoch Gedanken darüber übrig. — Denn hat auch das *καὶ* mehrfache Bedeutungen, ſo geht doch nie die Grundbedeutung unter. Wenn nun die deutſche Sprache an ſeine Stelle manche Flickwörtchen, z. B. auch, ja, eben u. a. einſchiebt: ſo kommt dieſe Licenz auf Rechnung des Sprach-Genius; aber auch in allen dieſen Fällen wird ſich die urſprüngliche Bedeutung des *καὶ* wieder aufſpüren laſſen. Dieſe Anſicht greift nothwendig durch alle Sprachen, weil ſie einen pſychologiſchen

*) Wir fürchten nicht, uns durch dieſe Abſonderung gegen die Anlage des heil. Textes zu verſündigen; bleibt ja der Text unverletzt. — Auch dürfen wir im Geiſte unſerer Exegeſe alles in der jetzigen Ordnung ſtehen laſſen; nur möge man uns vergönnen, das nach Vers 25 ſtehende Punctum in ein Comma, und das im Verſe 26 ſtehende Semicolon in ein Punctum zu ändern. Etwas der Entſchuldigung kaum Würdiges!

Halt hat. — Einige Beiſpiele. Curtius III, 3. Non errasti, mater, nam et hic Alexander est. — Hier wird der wirkliche Alexander einem andern im übertragenen Sinne ſo genannten gegenüber geſtellt, daß es alſo heißt „dieſer iſt der Alexander und dieſer iſt ein Alexander.“ — Cicero in Verr. VI, 61. „simul et verebar, d. i. jener fürchtete und zugleich fürchtete ich. Eben ſo, wenn ich ſage: quod et ego feci, id est, alius aut alii fecerunt et ego feci. —

Dieſe Zergliederung hat auch auf unſern in Rede ſtehenden Vers Anwendung und läßt die nicht überflüſſige Stelle des καὶ fühlen „*τὴν ἀρχὴν ἐλάλησα, ὅ τι ἐλάλησα, καὶ νῦν τοῦτο λαλῶ ὑμῖν.*“ In dieſem Verſe paßt das „auch.“ — Daß ſolche Zergliederungen die Rede ſchleppend machen, weiß Jeder ohne meine Erinnerung, indeß dienen ſolche Auflöſungen zur Hervorweiſung des pſychologiſchen Ganges und der pſychologiſchen Geſtaltung der Sprache.

Aehnlichen Geiſtes in Rückſicht auf die Auffaſſung des καὶ I. Pet. II. 8; Hebr. VI. 7 u. a.

Mehreres über die Natur des καὶ zu erörtern iſt hier nicht der Ort, auch berührt das nicht unſere Abſicht.

Anmerkung. Da die Vulgata hat „principium, qui et loquor vobis, als wäre zu leſen ὅστις . . . ſo verräth ſie dadurch die ihr eigenthümliche Auffaſſung des Verſes; indeß iſt die Ueberſetzung im Geiſte der Auguſtiniſchen Auffaſſungsweiſe gehalten; das principium, inſofern es die Gottheit ausdrückt, geſtattet auch ſprachlich das „qui . . .

E.

Ueber Vocationen der Schüler an Gymnasien.

Unter den vielen Meinungen unſerer Tage ſucht ſich auch die geltend zu machen, daß unſere Zeit an Sittlichkeit weit höher ſtehe, als die verfloſſene. Wie ſehr wir nun auch hoffen und wünſchen müſſen, daß das Chriſtenthum mit ſeiner durchſäuernden Kraft mehr und mehr die Welt durchdringe und geiſtig erneuere, ſo können wir doch nur ſo viel zugeben, daß rohere, maſſivere Laſter feineren mehr das Feld geräumt haben. Unter die letztern rechnen wir dann auch ohne Umſtände eine gewiſſe Art des Hochmuths, des Stolzes, des Ehrgeizes, und wir ſind der Ueberzeugung, daß er gar viele Sclaven in unſerer allerdings verfeinerten, geiſtigern Welt in rohen, aber übertünchten Feſſeln einherſchleppe. Es wird

zum Erweise dieses Satzes genügen, an die vielen Empörungen und Umtriebe und an den kecker oder versteckter sein Haupt erhebenden Unglauben zu erinnern, so wie auf Erscheinungen von Frühreife in unserer jungen Welt hinzuweisen, welche denkenden Schulmännern nicht entgehen können. Wenn es daher das Ideal der Schule, auch des Gymnasiums, sein muß, nicht bloß zu unterrichten, sondern auch zu erziehen, so wird sie Allem, was auf Entwickelung jenes Triebes Einfluß hat, jetzt doppelte Aufmerksamkeit schenken müssen. Und in der That ist von den Behörden in Preußen dieser Punct seit Kurzem besonders beachtet, was die Aufhebung der Nummern bei der Abiturienten-Prüfung und die Abschaffung der Prämien zur Genüge beweiset. —

Hierher gehören aber auch die so genannten Locationen, von deren Anwendung man ebenfalls Ausartung des Ehrtriebes fürchtet. Kräftiger hat sich in der neuesten Zeit wohl nicht leicht Jemand gegen dieselben öffentlich ausgesprochen, als Denzel. Er meint zuerst *), die Locationen in einzelne Arten abtheilend, daß sie alle der Gerechtigkeit nicht entsprächen, und die vom Schüler immer gefühlte Ungerechtigkeit den erzielten Zweck vereitele. Nähme man ferner, hiervon abgesehen, das Geleistete zum Maßstabe der Rangbestimmung, so könne der Fähigere, rascher arbeitend, Stunden lang müßig gehen und werde immer flüchtiger werden in seinem Thun, der Unfähigere aber werde nach und nach erlahmen, weil er verzweifeln müsse, den ersten jemals einzuholen. Nähme man aber auch auf Fleiß und bewiesene Anstrengung Rücksicht, so werde der Geschicktere eine Zurücksetzung unter den Fleißigern, aber Ungeschicktern mit Bitterkeit aufnehmen und sich um so mehr innerlich erheben, da er seine Erniedrigung nicht der Gerechtigkeitsliebe des Lehrers zuzuschreiben geneigt sei. Ja, bei unwürdigen Aeußerungen der Eltern über eine solche Zurücksetzung oder bei wirklichen Mißgriffen des Lehrers werde der zurückgesetzte Schüler das Vertrauen zum letztern verlieren. Zudem werde der Schüler leicht zufrieden sein, seine Ehre durch seine Vorzüglichkeit in den einzelnen Lehrfächern gesichert zu sehen, und sich in allen den Fächern, für welche er kein Interesse habe, mit der untergeordneten Stelle begnügen. „Am schädlichsten," fährt er fort, „wirkt

*) Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichts-Lehre für Volksschullehrer von B. G. Denzel u. s. w. Dritte verbesserte Aufl. Stuttgart 1826. 2. Theil, S. 104.

zuverläſſig das öftere wöchentliche oder monatliche Platzwechſeln. Gehe doch ein jeder, der ſolche exercitia pro loco in ſeinen Schuljahren hat wöchentlich mitmachen müſſen, in ſeine Schülergefühle zurück, und frage ſich, welche Empfindungen jene in ihm aufgeregt haben? (wohl!) Ohne Anſtand haben ſie zur Anſtrengung und Vorſicht, um die Fehler wo möglich zu vermeiden, aufgeregt. Aber iſt es wohl je entweder ohne Schadenfreude und Eitelkeit, oder ohne Erbitterung und ſtillen Neid abgegangen? Wären wir im Stande, die Entwickelung unſers innern ſittlichen Zuſtandes ſtetig zu verfolgen, wir würden uns leicht erklären können, wo jenes neidiſche Weſen ſeinen Urſprung hatte, das die Ehrliebe des Jünglings begleitete, und das ſich oft bis in das Mannesalter fortpflanzt. .... Es iſt an ſich bedenklich, die Ehrliebe in dieſen Jahren ſchon zu reizen, aber die Ehrliebe auf eine Weiſe zu reizen, wodurch, wenn der Zweck bei dem Einen erreicht wird, der Andere an ſeiner Ehre gekränkt werden muß, eine ſolche Maßregel iſt grundverderblich für die moraliſche Erziehung. Sie macht nothwendig eitel und ſelbſtſüchtig, und lehrt ſchon das unſchuldige Kind, ſich auf Unkoſten anderer Menſchen geltend zu machen. Sie zerſtört im kindlichen Gemüthe die Liebe, und was iſt ein menſchliches Gemüth noch werth, wenn ihm die Liebe fehlt! Sie erzeugt Neid und Bitterkeit da, wo die Kräfte mangeln, ſich über Andere hinaufzuſchwingen, und wer will die Handlungen zum voraus berechnen, zu welchen ein auf dieſe Weiſe mißſtimmtes, ſelbſtſüchtiges Gemüth in der Folge verleitet werden kann.“ Weiterhin ſagt Denzel, daß man in Claſſen, wo ein munterer Ton, ein Geiſt des friedlichen Strebens unter den Kindern herrſche, die Location als heiteres Spiel gebrauchen könne, ſie aber auch dann kein Reizmittel mehr für die Ehrliebe ſei. Ueberhaupt glaubt er, daß der Tact des Lehrers hierin Vieles verhüten oder wieder gut machen könne, was durch die Sache an ſich verdorben worden ſei. — Nicht ganz ſo bedenklich ſpricht ſich Demeter, jetziger Erzbiſchof in Freiburg, aus.

„Das Hinauf- und Hinunterſetzen,“*) ſagt er, „auch Certiren, Luciren, Stechen, genannt, und zur Belebung des Wetteifers gebraucht, iſt ſehr gefährlich für den ausartenden Ehrtrieb und kann nur unter folgenden von eigener Erfahrung abgeleiteten Vorſichtsmaßregeln benutzt werden: 1) wegen der

*) Grundſätze der Erziehung und des Unterrichts für Schullehrer. Von Ignaz Demeter. Fünfte verm. Ausg. §. 157. Mainz 1830.

sittlichen Aufführung der Kinder darf nie gesetzt werden. 2) Eben so wenig aus der Religionslehre. 3) Selten aus dem Lesen bei der höhern Leseklasse, weil es da nicht so fest auf Vermeidung der gewöhnlichen Fehler, als auf Ausdruck ankömmt. 4) Nur aus jenen Gegenständen kann locirt werden, bei denen die Schüler wenig Fleiß und Eifer zeigen und 5) aus solchen, welche nach augenscheinlichen Fehlern beurtheilt werden können, z. B. aus Probeschriften, Aufsätzen, Rechnungsaufgaben; und soll 6) der erste Platz nicht immer als Folge des Fleißes, sondern als Folge der Geschicklichkeit, mag sie vom Talente oder von Anstrengung herrühren, angegeben werden. Auch diese Belohnungsart ist nur selten und an unbestimmten Tagen anzuwenden. Wenn 7) zu großer Ehrgeiz oder zu große Gleichgültigkeit bei den meisten Schülern eintreten, ist Wetteifer schädlich und das Setzen wegzulassen. Dies Setzen einer ganzen Classe schließt aber das Hinauf- und Hinunter-Setzen einzelner Schüler in einzelnen schnell eintretenden Fällen nicht aus; daß zwei Schüler, z. B. der fleißige mit dem unfleißigen, der reinliche mit dem unreinlichen, der Schwätzer mit dem stillen die Plätze wechseln, kann wohl geschehen." Eben so will Overberg *) das Locciren nicht ganz außer Anwendung setzen, fordert aber, der Lehrer solle es den Schülern so darstellen, daß der erhaltene Platz ein Erinnerungsmittel für den Lehrer sei, um besser zu wissen, welchen Kindern er am meisten in einem bestimmten Fache trauen könne, für die Schüler, um selbst besser zu bemerken, ob sie zu- oder abnähmen, — wo man dann nach dem angewandten Fleiße setzen solle. Hergenröther scheint uns, falls wir ihn recht verstehen, die Location nicht gelten zu lassen, wenn er sagt **): „Die zu einer Classe gehörigen Schüler sitzen entweder nach den Namen oder nach ihrer Characteristik geordnet der Reihe nach beisammen." Sailer dagegen verwirft sie nicht. Seine Worte sind ***): „Das Setzen, das Plätzeaustheilen, das öffentliche Beschämen durch öffentliche Zeichen, durch Verweise, das Preiseaustheilen, das Anhängen der Ehrenzeichen, selbst auch körperliche Strafen,

*) Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterrichte. 6. Aufl. Münster 1825. S. 726.

**) Erziehung im Geiste des Christenthums. Ein Handbuch ... von Joh. Bapt. Hergenröther. 2. verb. Aufl. Sulzbach 1830. S. 502.

***) Ueber Erziehung für Erzieher, oder Pädagogik von Joh. Mich. Sailer, herausgegeben von Jos. Widmer. Sulzbach 1831. 1. B.

können wohlthätig werden, in so fern sie die Gleichgültigkeit, die Trägheit, den Unfleiß und den steifen Nacken der Verwöhnung in den Zöglingen besiegen helfen. Denn die Toleranz, die sich leider! auch das Gebiet der Erziehung unterworfen hat, und alle fünfe gerade sein läßt, taugt zu nichts, als die Freistätte der Thorheit und Gesetzlosigkeit zu erweitern. Bei der Austheilung des Lobes und Tadels sei der Erzieher sehr sorgsam, um weder der Eitelkeit noch der Muthlosigkeit, noch dem Trotze in die Hände zu arbeiten. Indem man den Zögling durch das Ehrgefühl treiben will, soll man das schwerste Kunststückchen zu treffen verstehen, — Ehrgefühl, ohne den fast immer miterwachenden Eitelkeitstrieb zu wecken." Auch Hirscher*) will, daß man Reizmittel, wie Location, Beschämung, Strafen in Anwendung bringe, sagt aber, daß sie des Catecheten besondere Aufmerksamkeit und weise Leitung erheischen. Ja Niemeyer**) sagt geradezu, es werde das Certiren durch die ängstliche Besorgniß, Kinder dadurch ehrgeizig und eitel zu machen, wohl nicht verdrängt werden, obwohl ihm manche schon berührte Bedenklichkeiten nicht entgehen, und Schwarz***) behauptet, daß bei diesem Wettkampfe mit seinen Siegeskränzen, der aus alter Zeit der Kunst und Wissenschaft in unsere höhere Bildungsanstalten herübergeführt worden sei, der moralische Nachtheil, wie hundert Erfahrungen bewiesen, leicht verhütet werden könne, wenn nur gerechte Würdigung überall in der Schule herrsche, und der Geist des Christenthums, wie man mit Recht verlange, Lehrer und Schüler durchdringe. Als thatsächliche Stimmgeber für die Locationen fügen wir zu diesen die Jesuiten. Daß in dem baierischen Schulplane von 1829 Locationen vorgeschrieben sind, ist aus Fr. Thiersch zu ersehen†); er selbst aber scheint der Meinung zu sein††), daß man sie entbehren könne, obwohl er sie nicht verwerfen will. Aus derselben Schrift bemerken wir auch noch†††), daß Klumpp (Verf. des Werkes: die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit) sie mißbillige, ihm

*) Katechetik von Dr. J. Bapt. Hirscher. 2. Aufl. S. 661 u. 648.
**) Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts . . . Von Dr. Aug. Herm. Niemeyer. Halle 1824. 2. Theil. 8. Aufl. S. 556.
***) Die Schulen. Von Dr. Fr. H. Chr. Schwarz . . . Leipzig 1832. Dritter Abschnitt. Die Gelehrtenschule. S. 162.
†) Ueber gelehrte Schulen. 3. B. I. Abth. S. 29.
††) Ebendas. III. Abth. S. 526.
†††) Ebendas. II. Abth. S. 274.

aber Prof. Sigward in Tübingen entgegentrete. Besonders heben wir noch hervor, daß auf der 1837 gehaltenen Conferenz der Gymnasialdirectoren Westphalens der Commissarius, Herr Consistorial-Rath Wagner sich dahin aussprach, es wären Locationen immer als zweckmäßiges Reizmittel von bewährten Pädagogen alter und neuer Zeit gebraucht und nicht so unbedingt zu verwerfen; es herrsche dabei die schöne Idee, daß dem Tüchtigsten auch überall im Leben der erste Platz gebühre. Allerdings müsse aber mit großer Umsicht und Strenge bei den Prüfungen verfahren und dieses Reizmittel, je höher der Schüler in seiner wissenschaftlichen und sittlichen Bildung steige, auch immer seltner, also in immer größern Zwischenräumen angewandt werden, — und daß die Mehrzahl der Directoren ihm beistimmte. — Dagegen verwirft Dr. Wilh. Münscher *) alle äußern Belohnungen und Auszeichnungen als den gemeinen Ehrtrieb hervorrufend und das Einreißen mancher Characterfehler begünstigend; Thieme **) will zwar alle diejenigen Reize benutzt wissen, die der Erfahrung zu Folge den Menschen zur Thätigkeit antreiben und ihn dazu vermögen, sich Anstrengungen mit Willigkeit zu unterziehen, er verwirft aber den Ehrgeiz als solches Mittel durchaus, da er ein menschenfeindlicher Beweggrund sei, der aus Selbstsucht entspringe und sich nicht bloß auf die Begierde nach Lob beschränke, sondern seiner Natur nach auf Kosten Anderer seine Befriedigung suche, — beide werden also den Locationen abhold sein. Eben so gewiß läßt sich das von Krummacher vermuthen, der sich in seiner christlichen Volksschule gegen alle äußern Belohnungen und Kampfpreise, mögen sie in Prämien, Rosen oder Schaustücken bestehen, mit Hitze erklärt und sie ein heidnisches Wesen nennt, und in dem an trefflichen Bemerkungen reichen Buche ***), dem wir die letztere Angabe entnehmen, werden ebenfalls die Ehrenplätze gemißbilligt. Zerrenner billigte 1832 †) noch, ein Certiren in den Lectionen abrathend, monatliche Locationen, weiset sie

*) Ansichten über die Bestimmung und Einrichtung der Gymnasien. Hanau 1833. S. 228.

**) Ideen zu einer Reform des gesammten Schulwesens von M. Fr. Wilh. Thieme. Leipzig 1832. S. 61 ff.

***) Vade mecum für ältere und jüngere Volksschullehrer v. Münch, Seminar-Rector. Augsburg 1831. S. 166 und 170.

†) Ueber eine zweckmäßige Einrichtung des Schulwesens in kleinen Städten. S. 185.

aber im Jahre 1834 *) als unreine Aufreizungsmittel zurück. Mit ähnlicher Wärme und ähnlichen Gründen, wie Denzel, erklärt ſich endlich Campe **). — Stephani will ihm beiſtimmen gegen das Locıren und meint, es könne vormalige Freunde entzweien und Schlägereien verurſachen.

Gelegentlich ſei noch bemerkt, daß ſchon die Lehrer des Quintilian eine Art des Certirens kannten ***) und der Grammatiker Verrius Flaccus, der die Enkel des Auguſtus unterrichtete, ſeine Schüler nicht nur in ihren Arbeiten wetteifern ließ, ſondern auch für den Sieger Bücher zu Belohnungen ausſetzte †), — obgleich das für unſern Zweck wenig einträgt, da die Römer über Ehrbegierde andere Begriffe hatten, wie ſie Chriſten haben müſſen. —

Aus dieſen in bunter Reihe geſchichtlich vorgelegten Anſichten namhafter Gelehrten und Erzieher folgt nun von ſelbſt, daß der angeregte Gegenſtand für den Lehrer der höchſten Beachtung werth iſt, da auch diejenigen, welche die Locationen im Ganzen billigen, meiſt eine ungemeine Vorſicht anrathen. — Erlaubt man uns nun auch unſer Urtheil hier-

*) Mittheilungen und Winke, die Einführung der wechſelſeitigen Schuleinrichtung betreffend. S. 101.

**) Reviſion der Erziehung. B. 10. S. 516.

***) Non inutilem scio servatum esse a praeceptoribus meis morem, qui cum pueros in classes distribuerant, ordinem dicendi secundum vires ingenii dabant, et ita superiore loco quisque declamabat, ut procedere profectu videbatur huius rei iudicia praebebantur: ea nobis ingens palmae contentio, ducere vero classem, multo pulcherrimum. Sed de hoc semel decretum erat; tricesimus dies reddebat victo certaminis potestatem. Ita nec superior successu curam remittebat, et dolor victum ad depellendam ignominiam concitabat. Id nobis acriores ad studia dicendi faces subdidisse, quam exhortationes docentium, paedagogorum custodiam, vota parentum, quantum animi mei coniectura colligere possum, contenderim. Quint. instit. orat. 1, 2. t. I. p. 22. seq. ed. Bip. — eine Stelle, die auch Niemeyer anführt. Von einer Rangordnung in den Schulen der Römer iſt auch ſonſt noch die Rede, — tardiores und velociores werden geſchieden. S. die Stelle in der „Geſchichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume von Dr. Friedr. Cramer.“ 1. B. S. 437.

†) Ad exercitanda discentium ingenia *aequales inter se committere* solebat, proposita non solum materia, quam scriberent, sed et praemio, quod victor auferret. Id erat liber aliquis antiquus, pulcher aut rarior. Quare ab Auguste quoque nepotibus eius praeceptor electus transit in Palatium cum tota schola. Vergl. Cramer am angef. Orte. S. 431. Schwarz Erziehungsgeſchichte. 1. Thl. S. 505.

über abzugeben, ſo müſſen wir zwar geſtehen, daß alle die erwähnten ſittlichen Gefahren mit dem Certiren verbunden ſein können, glauben aber nicht, daß man ihm deshalb ohne Weiteres den Abſchied geben ſolle. Uns fällt bei ſolchen Bannſprüchen immer das zwar derbe, aber treffende Wort eines tüchtigen Schulmannes*) ein, man müſſe den Kindern den Hals abſchneiden, wenn man ſie vor allem Sündigen bewahren wolle. Was kann nicht alles den Neid erregen, das die vorſichtigſten Leute deshalb dennoch nicht unterlaſſen! Wenn Rouſſeau**) ſeinen Emil mit andern Kindern in die Wette laufen läßt, ſo kann dieſes eben ſo gut eitel machen, wie ein mädchenhafter Jüngling als ein gewandter Tänzer oder zierlicher Artigkeitsheld eingebildet zu werden vermag. Und wenn die Wettläufer ſich gar feſt zu halten und zum Falle zu bringen ſtreben; wenn Händeklatſchen und Beifallsruf erſchallt: wird da der überwundene nicht rachſüchtig gegen den Sieger werden? Und doch ſagt R. ſo hitzig***): Il est bien étrange que, depuis qu'on se mêle d'élever des enfants, on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses, les plus promtes à fermenter, et les plus propres à corrompre l'âme, même avant que le corps soit formé. — Und wenn in Glülphis Schule†) ein Kind, welches ohne Verſäumniß des für ſeinen Broterwerb erwählten Arbeitzweiges in einer beſtimmten Zeit noch eine andere Arbeitsgattung in einem gewiſſen Grade der Vollkommenheit lernte, eine Belohnung erhielt, welch' ein Stoff zum möglichen Neide und Haſſe für minder Fähige, Langſame, Träge! Ja, man kann in Schulen Vorfälle wohl gar nicht verhüten, aus denen nicht Erhebung des Einen auf Koſten des Andern und ſomit Kränkung wegen Zurückſetzung erfolgen könnte. Man wird gewiß dem Schüler, welcher ohne ſeine beſonders bemerkbare Schuld mündlich in ſeinen Leiſtungen nicht genügt, durch Nachhelfen die Scham erſparen, aber wie, wenn er offenbar albern antwortet oder überſetzt? Soll man ihm das Alberne in ſeiner Antwort oder Uebertragung nicht klar ma-

*) Wir haben von ihm nicht nur die völlige Beſtätigung unſerer Anſicht, ſondern auch einige hier aufgenommene Erweiterungen und Zuſätze, die wir leider nicht vollſtändig benutzen konnten.
**) Émile t. II. l. II. p. 41. Paris, Ménard et Desenne, fils. 1824.
***) Ebendaſ. t. I. l. II. p. 160.
†) Lienhard und Gertrud, 2. Thl. S. 232.

chen, wo dann freilich Fähigere, die bösartig ſind, höhniſch lächeln könnten? Und wie manchen verworren denkenden Kopf muß man gerade das Verworrene in ſeinen Leiſtungen fühlen laſſen, um ihn zu vermögen, Klarheit zu ſchätzen und nach ihr zu ſtreben, falls man auch ſonſt ſeine Anſtrengung nicht verkennet! Oder ſoll man ihm das Gefühl ſeiner Schwäche verſparen, weil Andere ſich auf ſeine Koſten erheben könnten? Soll man auch nie, beſonders dann, wann man mit Grund vermuthen kann, der Schüler ſuche ſeine zerſtreute Thätigkeit nicht auf das Nothwendige zu richten, mißkenne den Werth kräftiger Anſtrengung, ſei mehr oder weniger träge, einen andern aufrufen, der das Geforderte leiſten kann, ſelbſt auf die mögliche Gefahr, daß der ſomit zurückgeſetzte — das iſt er in Wahrheit, weil man ihn beim Aufrufen für vermögender hielt, er alſo durch den beſſer Antwortenden aus ſeinem Range verdrängt wird und demnach weniger beſchämt da ſtände, falls auch die andern aufgerufenen nichts Genügendes zu leiſten vermöchten — daß der zurückgeſetzte Haß gegen den andern empfange, dieſer aber ſich ſelbſtgefällig erhebe und den erſten völlig mißkenne? Wollte man da Alles mit dem erſten Schüler abmachen, ohne einen andern aufzurufen und dadurch ſeine Leiſtungen zugleich kennen zu lernen, wie viel Zeit ginge da verloren! Denn ſie wäre wenigſtens zum Theile verloren für die Schulzwecke, da der träge Schüler, nicht unter ſo genauer Controlle ſtehend, nun ſich weniger vorbereitete. Practiſche Schulmänner werden das nicht wollen. Der Grund des Ehrgeizes und Neides im Menſchen liegt aber ohne Zweifel tiefer, als daß er durch verkehrte Erziehung erſt in denſelben hineinkäme. Freilich iſt deshalb des Erziehers Geſchäft nur noch ſchwerer, denn er ſoll jene Mißgeſtalten hinausbannen helfen und lehren, aber eben deswegen iſt auch mit der bloßen Verhütung des Aufregens wenig geſchehen.*) Der Lehrer kann zudem faſt immer vorausſetzen, daß ſeine Zöglinge in ihrer häuslichen Umgebung von ihren vorzüglichern Anlagen oder ihrem Lerneifer, falls dieſelben da ſind, ſchon haben ſprechen hören, daß über-

*) Glücklicher Weiſe iſt nämlich der in der Geſchichte der Erziehung merkwürdige Ausſpruch Gibbon's (Geſchichte des Verfalls u. ſ. w. Ueberſ. von Wenk. 1. Thl. S. 216): „Die Macht der Erziehung iſt ſelten von großer Wirkſamkeit, außer bei denjenigen glücklichen Gemüthern, bei denen ſie beinahe überflüſſig iſt" — eine Unwahrheit.

haupt in dem Leben außer der Schule Gelegenheiten zur Selbsterhebung, Erbitterung und Rachsucht nicht fehlen werden. — Nehmen wir nun ein schriftliches Certiren, bei welchem das Geleistete die Rangordnung bestimmt, so wird allerdings der Begabtere bei geordnetem Fleiße die höhern Plätze gewinnen. Aber das wird ihn sicherlich nicht eitel machen, wenn der Lehrer auch seine Fehler — und wo wären die nicht? — ordentlich rügt und überhaupt seine fehlerfreiere Arbeit als Etwas ansieht, das sich von selbst verstehe. Daß er größere Fähigkeiten habe, wird er, wenn er es nicht von Hause schon weiß, an den täglichen Leistungen leicht selbst erkennen, und er mag und soll es wissen, falls er nur dabei weiß, daß sie ihm schlechthin aus Gnade verliehen sind, und daß seine Verpflichtungen deshalb desto größere sind. Letzteres aber muß der Lehrer ihm beizubringen wissen. Und gesetzt einmal, er habe überhaupt keinen ernsten Fleiß oder sei doch eine Zeit lang lässig, so wird er durch die Location inne werden, was Anstrengung vermöge, und daß Fähigkeiten, die nicht angewandt werden, den Besitzer beschämen; er wird dann an dem Beispiele der über ihm Sitzenden den Fleiß wieder gewinnen können. Ja, er wird durch solches Hinabrücken erfahren, daß es auch andere Schüler giebt, die Etwas zu leisten vermögen, und Bescheidenheit und Demuth lernen können, und da auch der Fleißigere manches Versehen macht und in Folge dessen hinabrückt, so wird auch er die Schwäche seines Wissens und seiner Kraft einsehen. Wir möchten hier an Rousseau's Wort erinnern, obwohl wir ihm nicht ganz beistimmen können. Nachdem er gesagt hat*): „Il n'y a point de folie dont on ne puisse guérir un homme qui n'est pas fou, hors la vanité; pour celle-ci rien n'en corrige que l'expérience, si toutefois quelque chose en peut corriger; à sa naissance au moins on peut l'empêcher de croître" — fährt er fort:" N'allez donc pas vous perdre en beaux raisonnements, pour prouver à l'adolescent qu'il est homme comme les autres et sujet aux mêmes foiblesses.. Faites-le-lui sentir, ou jamais il ne le saura." Der Vorfall bei dem Taschenspieler (l. III p. 127 s.) solle in tausend verschiedenen Wendungen wiederkehren; wir aber möchten bloß zu diesem Zwecke angelegte Beschämung und somit Strafen, die nicht aus anderweitigen Verhältnissen sich von selbst ergeben, nicht anrathen, weil das Absichtliche gemerkt werden

*) Émile l. IV. p. 64.

könnte, und man überhaupt auch mögliche Versuchungen, falls nicht durch die Erziehung mit Uebermacht angerathenes Gute daraus entspringt, nicht herbeiführen soll. — Aber die minder Begabten, die bei aller Anstrengung nicht zu den ersten Plätzen gelangen können? Sie sollen auch eben den Rang erkennen, der ihnen in der großen Haushaltung Gottes angewiesen ist; sollen das Maß ihrer Kräfte nicht überschätzen; sollen so wenig erlahmen, daß sie einsehen lernen, sie bedürfen reger Thätigkeit, um es zu etwas Tüchtigem zu bringen. Und warum sollten sie auch erlahmen, so lange sie nicht immer der allerletzte zu sein brauchen? Rührt ja auch so viel eitles, selbstgefälliges Wesen, so viel Uebermuth hauptsächlich von Ueberschätzung der empfangenen Fähigkeiten her! Welcher Stoff zur Demuth liegt schon darin, daß die höhere Intelligenz des Lehrers allen Schülern ihren Platz anweiset! Der Lehrer, der zugleich Erzieher sein will, benutze ihn! Ja selbst auf die Eltern, welche oft nichts weniger gern hören, als daß ihre Kinder wenig Talente haben, kann es vortheilhaft wirken, wenn sie, die Plätze derselben erfahrend und den Fleiß derselben großen Theils kennend, sich überzeugen, daß sie zu wissenschaftlichen Fächern nicht bestimmt sind. Eine solche fortlaufende Belehrung möchte mehr helfen, als die, Vergleichung mit Andern nicht zulassenden, Censurem. Werden aber solche Schüler nicht Neid und Haß gegen die begabtern, fähigern empfangen? Freilich können sie auch neidisch und haßvoll werden, wenn sie sehen, daß einer ihrer Mitschüler reicher ist, mehrere Hülfsmittel zur Ausbildung hat, von vornehmern Eltern herstammt, aber soll man deshalb Scheu haben, sie dieses wissen zu lassen? Ist es ja schlechthin natürlich und von Gott verfügt, gerade wie die größern Talente von ihm verliehen sind. Aber bei allem diesem wird doch Keiner an seiner Ehre gekränkt, Keiner macht sich auf Unkosten Anderer geltend, — wird man denken, — wie bei den Locationen geschieht. Zum Theile doch. Als Schüler stehen sich z. B. zwei Kinder gleich; das vornehmere nimmt im Leben an Manchem Theil und sieht, daß das ärmere zurück bleiben muß: mag es sich nicht, höhnisch auf dieses hinschauend, erheben können und gerade deshalb sich fühlen, weil ein anderes zurücksteht? Das muß nun freilich die Erziehung durch positive Belehrung verhüten. Und sollte auch der Lehrer den ohne seine Schuld tief sitzenden Schüler nicht moralisch zu heben wissen? Am Ende könnte man dem lieben Gotte den Vorwurf machen, er verleihe dem Einen die

Güter der Erde auf Koſten des Andern und gebe ſo Veranlaſſung zum Haſſe! Der Menſch muß alſo einmal ſo Etwas ohne Mißgunſt und Erbitterung anſchauen lernen, oder er wird mit ſeinem weichlichen, ſelbſtſüchtigen Herzen nirgend im Leben tüchtig ſein. An ſeiner Ehre gekränkt wird aber in Wahrheit der bei der Location hinunter rückende Schüler nicht, wenn man ihm und er ſich ſelbſt nicht den Vorwurf der Trägheit oder des gedankenloſen Leichtſinnes machen muß, und dann hat er ſich ſelbſt daran gekränkt, ohne daß die Location erfolgt, und muß nun zu ſeiner Heilung die natürliche Sündenfolge tragen. Denn das ſprechen wir ſchon hier als unſere bald näher zu erörternde Anſicht aus, daß der untere Platz nur in ſofern für Strafe gelten muß, als er natürliche Folge der Trägheit iſt. Zudem kann die Erregung der Eiferſucht und des Haſſes, welche die Verdrängung des Einen durch den Andern erzeugen möchte, — ein Punct, den wir mit Denzel wohl zu beachten bitten — leicht ganz oder doch meiſtens verhütet werden, wenn der Lehrer den einen niedrigern Platz dem unmittelbar höhern gleich achten wird, falls die Leiſtungen nicht bedeutend verſchieden ſind. Er möge dann, wenn dieſe Verſchiedenheit kaum merklich iſt, ſo wenig ſich in der Auffindung derſelben abmühen, daß er abſichtlich ſolchen Schülern erklärt, ihre Leiſtungen ſtänden gleich, und der eine — ohne Namen — möge ſich z. B. auf den erſten, der andere auf den zweiten Platz ſetzen. Die Schüler würden ſich dann wahrlich ſchämen oder doch leicht zur Erkenntniß gebracht werden, wenn ſie in ſolch' einem Falle ſich nicht leicht verſtändigten. Aehnlich verfahre man, wenn der letzte Platz Schimpf bringt; die mittleren Plätze laſſen gleichgültiger. Bemerken müſſen wir aber überdies, daß die Furcht eines ſolchen Haſſes, wenn man die Sache näher betrachtet, viel geringer wird. Daß nur zwei um einen Platz rivaliſiren, iſt wohl nicht ſo oft der Fall, und dann verfahre man, wie eben angedeutet wurde. Wird aber ein Schüler durch mehrere verdrängt, rückt er alſo mehrere Plätze hinunter, oder iſt bald dieſer, bald jener Beſitzer eines beſtimmten Platzes, ſo kann ſolcher Haß, pſychologiſch betrachtet, wohl nicht ſo leicht entſtehen, und wir würden in allen dieſen Fällen auch darauf aufmerkſam machen, daß die eine Leidenſchaft die andere ſchwächt, indem z. B. der zurückgeſetzte ſich erinnert, daß er doch noch über vielen ſitze, was ſich dann um ſo weniger leicht zur Selbſterhebung geſtalten wird, je mehr er ſeiner Schwäche inne geworden iſt. So

wird dann wohl derjenige, welcher oft den ersten Platz erringt, nicht mehr beneidet und geneckt werden, als der fleißigere, ordnungsliebendere Schüler überhaupt solchen Mitschülern, die nachlässig sind oder sich gern Etwas herausnehmen, oft ein Dorn im Auge ist. Bei allem bisher Gesagten muß nun zugegeben werden, daß Kinder noch nicht fähig und nicht geneigt sind, der Sache auf den Grund zu sehen, sondern sich mehr an die äußern Auszeichnungen halten. Ich glaube deshalb auch, der Lehrer solle den ersten Platz ungefähr — denn mein Vergleich hinkt gewaltig! — so behandeln, wie das schönere Kleid. Reinlichkeit fordert er von Allen, eben so gewissenhafte Anstrengung; wo er diese und jene findet, da zeigt er Zufriedenheit; daß der schöner Gekleidete und höher Sitzende sich äußerlich hervorthue, das scheint er nicht zu merken, und vor einer so leicht heimlich sich einschleichenden, begünstigenden Zuneigung zu einem Talentvollern hütet er sich geflissentlich. Den Einwurf, daß er sonach auch nach der Kleidung ordnen könne, fürchte ich nicht, da solche Ordnung für die Schule Nichts fruchtend, geradezu albern und verderblich wäre, abgesehen davon, daß der Zögling auf den Vorzug des Talentes vor dem Kleide geführt werden muß. Und auch darein setzen wir Werth, daß unsere Locationen gegen Standes- und Vermögensunterschied ein Gegengewicht geben und einmal die Gesellschaft von einer andern und würdigern Seite ansehen lehren. Aber verliert nicht das Certiren unter solchen Bedingungen seinen Reiz? Den ungebührlichen mag es verlieren, den nöthigen keinesweges. Es ist die Rechenschaft, welche die Schüler dem Lehrer zur bestimmten Zeit abzulegen haben über das bisher aus dem Unterrichte Gewonnene — zur Bestrafung und Beschämung der Trägen, zur Aufmunterung des Fleißigen, — eine Rechenschaft, durch welche er gar oft besondere Lücken zu bemerken Gelegenheit hat; es ist die Aufforderung an die Schüler, dem Lehrer und den Eltern durch ihre Leistungen Freude machen, sein und ihr Zutrauen verdienen, in seinen und ihren Augen gelten zu wollen; es dient zur Orientirung für den Lehrer, — und das soll er nach Overbergs zu beherzigender Mahnung die Zöglinge wissen lassen und sie von dieser Seite die Location ansehen lehren — auf welche Schüler er in einem bestimmten Fache besonders achten, welchen er besonders nachhelfen müsse, und in ähnlicher Weise

für die Schüler; es erweckt Theilnahme für Gegenſtände, welche Schüler zu ſehr unbeachtet ließen, da ſie daraus die Wichtigkeit erkennen, die der Lehrer in denſelben findet, und Trägheit und Gleichgültigkeit durch Streben nach ſeinem Beifalle und ſeiner Liebe beſiegen lernen; es wirkt, nach Niemeyers richtiger Bemerkung, auf Genauigkeit im Schreiben, auf Beachtung leicht überſehener oder vernachläſſigter Kleinigkeiten, beſonders in Bezug auf Grammatik und Rechtſchreibung, da der Schüler weiß, daß dieſes Alles in Anſchlag komme; es gereicht den Eltern, die das Ergebniß erfahren können und gar oft ſollen, zur Anmahnung, auf den Fleiß ihrer Kinder einzuwirken, und bringt Kinder und Eltern zur Kenntniß der den erſtern verliehenen Kräfte. Wir ſagen, der Schüler ſolle durch wetteifernders Streben nach dem Beifalle des Lehrers die Trägheit und Gleichgültigkeit beſiegen lernen, und wer wollte glauben, daß ein ſolcher Beweggrund ſchlechthin verwerflich ſei? Muß nicht der ſinnliche Menſch die eine ſinnliche Neigung und Begierde gegen die andere zum Kampfe aufrufen, um als Sieger aus demſelben hervorzugehen? Der Trieb des Habens iſt im Menſchen, und der Erzieher handelt verkehrt, der einſeitig irdiſche Güter verachtet wiſſen will; er zeige vielmehr, wann und wodurch ſie Werth haben, und wie viel ſie gelten. Der Trieb nach Ehre iſt ebenfalls im Menſchen und nicht erſt durch ſein erbſündliches Verderbniß hineingekommen, und wer ihn nicht benutzen wollte, würde Gott meiſtern wollen.

An der Liebe zu dem irdiſchen Vater entwickele ſich die Liebe zu dem himmliſchen; an dem Beifalle guter Menſchen — und als ſolcher muß jeder Lehrer dem Schüler gelten — richte ſich das Ringen nach dem Beifalle Gottes empor! Soll ja eben der Beifall des Lehrers dem Schüler nur als der irdiſch vollzogene Beifall Gottes gelten, und welcher Lehrer glaubt ſeine Pflicht zu thun, der nicht hierauf hinweiſet! Jede Leiſtung beim Certiren ſteht aber da als Erweis der geübten Pflicht der Achtſamkeit und des Fleißes je nach den verliehenen Kräften, was mehr? Soll ſie mehr ſein und dadurch Unedles anregen, ſo meſſe ſich der Lehrer die Schuld bei! Wir glauben deshalb auch, bei der vorgelegten Anſicht über die Locationen Nichts weiter für die Erlaubtheit einer ſolchen Benutzung der Ehrliebe ſagen zu müſſen, da unſer Kampf

sonst gegen Windmühlen oder gar gegen Schatten gerichtet sein möchte. Ist ja der erhaltene Platz dann nicht schlechthin ein Ehren- oder Beschämungsplatz in den Augen des Lehrers, und Schüler lernen die Sache ansehen, wie der Lehrer sie ihnen gibt. Uebrigens ist selbst die h. Schrift voll von Mahnungen, die darauf fußen, daß auch der sinnliche Mensch bei der Tugend am besten seine Rechnung finde*). Und das Streben nach Ehre bei geachteten und geliebten, ja selbst die Vergleichung mit andern ehrenwerthern oder schlechtern Menschen, wie viel Gutes können sie bei guter Leitung wirken! Was Gutes oder Böses in dem Nächsten ist, wird auf diesem Wege antreibend oder verwahrend zu dem Unsrigen; wir werden so angefeuert, alle Vorzüge zu gewinnen und alle Mängel zu entfernen, die uns ihre Achtung erhöhen oder schmälern, stehen so gleichsam fortdauernd unter der Controlle unserer Mitmenschen, und das Streben nach Vollkommenheit ist wenigstens einmal angeregt. Siehe das Weitere bei Hirscher in der christl. Moral I. B. §. 125. ff.! Ueberhaupt wiederholen wir hier noch einmal, daß uns nicht die bloße Vermeidung der Aufregung solcher Triebe die Kunst des Erziehers ausmache, obwohl er sie nicht zwecklos aufregen soll, sondern daß er auch beachte, wie aus der Gefahr der Triumph, aus dem Widerstande der Sieg, aus dem Kampfe die erstarkte Kraft, aus der stets Eintritt fordernden Unreinigkeit der Beweggründe die Läuterung hervorgehe. Vergl. Hirscher ebendas. §. 140! Welch ein Glück für den Jüngling und die Jungfrau, wenn solche Leidenschaften, deren Erwachen nicht ausbleibt, schon früh Leitung, Zähmung, Maß empfangen! Welch' ein Vortheil beim Eintritte in's practische Leben, wo ihnen noch Gefährlicheres entgegen tritt (vergl. Sigward bei Thiersch am ang. O.!)! Wo der Bösewicht oft mit äußern Ehren und Gütern überhäuft ist, während der Reine in Mißachtung einhergeht und mit Wasser und Brod zufrieden sein muß! — Wo keine Möglichkeit zu fehlen wäre, da wäre für uns auch keine Tugend. Und doch, — würde der Ehrgeiz mit allen seinen Uebeln sicherlich durchgreifend durch die Locationen und erst durch sie in diesem Alter angeregt, wir müßten sie ohne Bedenken sofort mit dem Bannfluche belegen. — Aber wir müssen diesen Gegenstand noch weiter verfolgen. „Je mehr Trägheit," sagt Wörlein**),

*) Cf. Cic. de fin. I. 14.

**) Bibliologisches Lehrbuch der deutschen Volks-Schulkunde, bearbeitet von W. Wörlein. Sulzbach 1829. 1. B. S. 231.

„desto mehr begnügen und befestigen sich die Leidenschaften, es sei nun im Sinnlichen unmittelbar oder in dem, was der Verstand berechnet; je mehr Energie, desto mehr gehen sie über das Endliche und Weltliche hinaus. So entsteht mit der Zeit in dem (innerlich) trägen Knaben Stolz, und er will so viel möglich in der Welt gelten; das Mädchen entwickelt eben so Eitelkeit und Gefallsucht, d. h. es haftet mehr an dem Sinneneindruck, auch bei Personen, und an der Gegenwart, und es will den Personen gern in allem seinem Thun und Sein gefallen; durch das edle Streben aber werden die Neigungen und Leidenschaften veredelt.“ Die Gegner der Locationen mögen daher wohl bedenken, ob sie nicht, eine mächtige Anregung der Thätigkeit hinwegnehmend, von einer andern Seite dem Stolze und der Eitelkeit, und vielleicht noch tiefern Arten, in die Hände arbeiten. Und wird sich der Ehrtrieb nicht, wenn er in der Schule gar keine Beachtung findet, außer derselben leicht einen gefährlichen Tummelplatz aufsuchen? Werden da junge Leute nicht vielleicht durch Dinge zu glänzen suchen, die sie an den Rand des Verderbens führen? Ist dieses nicht in unserer Zeit, wo Knaben und Mädchen schon so früh für die große Gesellschaft und in derselben gelten wollen, vorzüglich beachtenswerth? Da ferner doch wohl eingestanden werden muß, daß die reinsten Beweggründe bei der Erziehung nicht immer genügen, so werden die Gegner des Certirens vielleicht mehr Strafen nöthig haben, durch welche ebenso Schadenfreude. Haß, Selbsterhebung, entstehen können. Sie werden es vielleicht zu den äußersten Arten derselben in einzelen Fällen kommen lassen müssen, denn wenn bei Schülern Trägheit eintritt, so ist für alle Unthaten Spielraum; über Trägheit muß aber noch wohl derjenige Lehrer klagen, der die Locationen in unserm Sinne vertheidigt. Da nun möchten wir sie an das Wort eines Anerkennung fordernden Mannes erinnern, das wir mit manchen Beschränkungen billigen. „Wenn schon der Staat, sagt Jean Paul *), nur Handlungen, nicht Menschen, ehrlos erklären soll, — außer da, wo er mit der Ehre zugleich das Leben abspricht; — weil Ehrlosigkeit Vertilgung der Menschheit ist, jedes aber noch so sehr zerrüttete Herz den Lebenskeim zur Herstellung des Menschen unverwüstlich aufbewahrt“ (wir gestehen diesem Satze nur mit Beschränkung Wahrheit zu, diese Beschränkung läßt aber

*) Levana, B. 2. S. 125. f.

seine Wahrheit für unsern Zweck bestehen, denn für unser Handeln ist kein Mensch rettungslos verloren): — so ist es noch sündlicher, im unbesonnenen Kinde diesen Lebenskern, der jetzt erst unreife und wachsende Glieder treibt, mit dem grimmigen Froste der Schandstrafen anzutasten. Ihr mögt zum Lohne ihm Wappenbriefe, Ordensketten und Sterne und Doctorhüte geben — oder zur Strafe alles dieses nehmen; — aber nur nicht größer, nämlich nicht positiv, werde die Ehrenstrafe, wie doch die Schandkappen, hölzerne Esel ꝛc. mancher Schulen sind. Schande ist der kalte Orcus des innern Menschen, eine geistige Hülle ohne Erlösung, worin der Verdammte nichts mehr werden kann, als höchstens ein Teufel."?! Endlich müssen wir noch hinzusetzen, daß diejenigen, welche Locationen aus der Thüre weisen, dieselben oder doch Aehnliches und vielleicht Bedenklicheres zur andern Thüre wieder hereinlassen. Gedicke*) will die Plätze in den drei untern Classen alle Monate, in den drei obern alle Vierteljahre verändert wissen; der höhere Platz soll aber von der gesammten Aufführung und dem Fleiße abhangen; jeder Lehrer habe bei der diesfälligen Location eine Stimme. Nicht bloßer Fleiß, nicht blosse „Progressen" seien hinreichend zum höhern Platze, sondern dazu gehöre regelmäßiges und gesittetes Betragen; schwächere Subjecte wurden häufig über bessere Köpfe gesetzt, wenn jene in Regelmäßigkeit der Aufführung sich auszeichneten. Campe glaubt, daß hierbei nur einige der von ihm gerügten Anstöße vermieden würden. Wir möchten diese Rangordnung geradezu verwerfen. Denn erstlich würde dadurch einer auch von Campe am andern Orte gerügten Fehlerjagd Feld geräumt, und ferner dem Schüler zu sonderbaren Combinationen vielleicht Anlaß gegeben. Er weiß z. B. sicherlich oder glaubt doch zu wissen, daß sein Mitschüler diese oder jene sittlichen Fehler habe, — und der sitzt über ihm. Also, denkt er vielleicht, müssen jene Fehler dem Lehrer nicht viel gelten. Vielleicht wußten die Lehrer diese Fehler nicht, oder hatten mildere Ansichten von denselben; aber wie nachtheilig kann das für den Schüler werden! Zudem könnte dadurch der Heuchelei Bahn gebrochen werden. Und dann, wer möchte die Sittlichkeit — Religiosität möchten wir lieber sagen — bei einer Location mit zum Maßstabe machen wollen, da es bei derselben auf die innern schwer zu erkennenden Beweggründe ankömmt! Sollten da die Stillen,

*) S. Campe's Revision am angef. O.

Ruhigen, Fügsamen nicht oft im Urtheile der Lehrer über den Lebendigern, aber im Grunde moralisch Bessern stehen! Der Ehrgeizige ist unsers Bedünkens fähig, alles ihn in den Augen Anderer Herabsetzende zu unterlassen, alles ihn da Fördernde zu thun, und ist doch durch und durch ein Selbstsüchtiger, ein Irreligiöser, ein Unsittlicher. Freilich möchte dadurch Mancher auch wohl von einzelnen sittlichen Fehlern abgehalten werden können, aber der Grund des Unterlassens wäre dann gar leicht nicht der reinste, Andere aber würden nur angeleitet, ihre Fehler zu verstecken oder sie in einem gefälligen Gewande erscheinen zu lassen. Zuletzt bemerken wir noch, daß die Tugend im Hinblicke auf Gott sich unter aller Verkennung der Menschen selbst Lohn sein müsse, und daß der Schüler, auch hierzu früh durch's Wort angeleitet, durch die That nicht zu entgegengesetzten Erwartungen geführt werden muß. Da wir deshalb den bewiesenen Fleiß nur durch den Beifall des Lehrers lohnen lassen, ja der Fleißige oft tief sitzt, und der erste Platz nicht ohne Weiteres Ehrenplatz ist: so trifft uns der Vorwurf nicht, daß wir Kinder zum Eigennutze erzögen*). Auch in Bezug auf den Fleiß möchte das entscheidende und vergleichende Urtheil schwierig sein und leicht getäuscht, besonders bei Fähigern oder in Betreff ihrer Talente Ueberschätzten, wirkliche Ungerechtigkeit und Mißkennung verursachen. Vergl. unten. Campe räth als unschädlich öffentliche Censuren vor Ephoren und Schülern derselben Classe an, wogegen Trapp erinnert, daß alle bei den Locationen vorkommenden Nachtheile auch hier Statt fänden, was Gedicke seiner Erfahrung nach läugnet. Wir halten es größtentheils mit Trapp und bemerken dazu, daß sie uns das nicht leisteten, was wir oben als Zweck der Location bezeichnet haben. Denzel stellt als Grundsätze auf, daß 1) überhaupt bei Kindern die Ehrliebe nicht auf eine zu starke Weise gereizt und keinesfalls auf ein widernatürliches, der sittlichen Erziehung fremdes Ziel hinausgeführt werden dürfe; daß 2) der Vorzug, welchen man einem Schüler giebt, nie auf Unkosten und unter (selbst verdienter) Zurücksetzung eines andern ertheilt werden dürfe, und daß 3) nur Wohlverhalten und durch Fleiß erworbene Geschicklichkeit (keinesweges relative Fähigkeiten) zum Vorrücken berechtigen könne, und schlägt dann vor, die Klasse in 3 oder 4 Ord-

*) Er wird den Locationen gemacht in der rheinisch-westphälischen Monatsschrift für Erziehung u. s. w., herausgegeben von J. P. Nossel. 4. B. S. 197. Vrgl. Krummacher am angef. Orte!

mungen, in zuverlässige gute, unzuverlässige unfleißige und unordentliche Kinder einzutheilen. Daß dem Neide hierdurch nicht vorgebeugt wird, ist klar. Eben so wenig wird dem Ehrgeize und der Einbildung dadurch alle Nahrung abgeschnitten; denn, nehme man auch in die höchste Ordnung nur durch Sittlichkeit ausgezeichnete Kinder mit anspruchslosem Sinne, so wiederholen wir, es giebt eine nicht so äußerlich hervorbrechende, aber das ganze Innere durchsäuernde Eitelkeit und Ehrbegierde, die sich leicht in die höchste Ordnung einschleichen und durch Erhebung in dieselbe reichlich nähren wird, zumal, da die erste Ordnung gleichsam als Muster in Allem dasteht. Und sollte auf solche Weise nicht das schadenfrohe Aufmerken der Kinder auf die sittlichen Fehler Anderer aufgeregt, und sonach das tückisch- und heuchlerisch-mißgünstige Anbringen derselben bei dem Lehrer gefördert werden können? Dazu kommen alle schon so eben hervorgehobenen möglichen Nachtheile. —

Es wird aus dem bisher Gesagten schon zum großen Theile klar geworden sein, weshalb wir die Locationen verwerfen, bei denen der angewandte Fleiß die Rangordnung bestimmen soll. Die Locationen sollen ja die Fähigkeiten unterscheiden lehren und dem Lehrer durch den Platz die Schüler bezeichnen, auf die er in einem bestimmten Fache besonders achten, denen er mehr nachhelfen muß, so wie diesen begreiflich machen, daß sie in demselben noch tüchtig arbeiten müssen, alles dieses würde aber dann wegfallen. Zudem ist unsers Erachtens eine solche Location kaum gewissenhaft zu vollziehen. Ich kann wohl wissen, ob mein Schüler während der vor meinen Augen verfertigten Arbeit fleißig, vielleicht auch, ob er fleißiger war, als ein anderer; darauf aber kann es doch nicht ankommen, oder man würde auf den Fleiß im Ganzen nachtheilig wirken; ob er aber während einer längern Zeit fleißiger war, als jeder oder viele seiner Mitschüler, das wage ich selten zu bestimmen, wiewohl ich Fleiß von Unfleiß muß unterscheiden können. Aber ist denn eine bloß nach den Leistungen berechnete Location keine Ungerechtigkeit? Wir können sie bei der Ansicht, die wir über das Certiren ausgesprochen haben, wahrlich nirgend finden. Man giebt dem Schüler gewissenhaft, was man zu geben ausspricht, nämlich den Rang, den er in der Behandlung irgend eines Gegenstandes unter seinen Mitschülern errungen hat und nichts weiter; wo ist da Ungerechtigkeit? Freilich muß das Vergleichen der Arbeiten unparteiisch und genau sein; denn

wenn Schüler von ihrem Lehrer glauben, er mische die Arbeiten, wie Karten, und setze dann, wie wir es einmal sagen hörten, so ist nicht allein der Zweck des Locirens vereitelt, sondern es muß auch daraus des Bösen viel entstehen. Sollte dadurch über innere Tüchtigkeit oder Fleiß abgeurtheilt sein, so wäre allerdings Ungerechtigkeit da, aber über diese enthält man sich ja aus besondern Gründen eines solchen vergleichenden Urtheils. Aber der eine Schüler hat vielleicht nur durch Uebereilung Fehler gemacht, der andere auf's Gerathewohl sie vermieden! Das Erstere kann oft deutlich ersehen werden und ist dann etwa in Anschlag zu bringen; übrigens muß bemerkt werden, daß ein Schüler, der sich leicht verwirrt, Etwas übersieht, Ungehöriges, wenn auch nur augenblicklich, mit einander verwechselt, eben den Gegenstand noch nicht gehörig durchdrungen und kein gediegenes Wissen in demselben erlangt hat. Was das zufällige Vermeiden von Fehlern angeht, so kömmt das, wenn es vorkömmt, jedem zu Gute und man müßte am Ende auf alles bestimmte Urtheil über erlangte Fähigkeiten verzichten, wenn man darauf eingehen wollte. Von unserm Standpuncte aus ist also der Vorwurf der Ungerechtigkeit, welchen Denzel gewissen Locationen macht, hinlänglich abgewiesen. „Nichts ist ungerechter," sagt er *), „als die Art, wie man bei den gewöhnlichen Partial-Locationen verfährt. Es erhält z. B. ein Knabe den vierten Platz, weil er nur drei Fehler, sein Nachfolger aber vier Fehler in der gleichen Arbeit gemacht hat. Das nächstemal (sic) macht es der erstere besser, er hat nur zwei Fehler. Sein Nachfolger aber macht es noch besser, er hat nur Einen und rückt daher vor. Wie? sollte der erstere wirklich die Strafe des Zurücksetzens verdient haben? Kann man ihm bei dem Gefühle, sich möglichst angestrengt zu haben, seinen Unmuth verdenken, und wie will man verhüten, daß er es nicht — wenn gleich unbilliger Weise — den Freund entgelten läßt, den vielleicht nur der Zufall vor den Fehlern seines Freundes bewahrt hat!" Wir glauben, daß er das Sitzen unter dem Freunde verdient hat, falls die Fähigkeiten gleich sind, denn wenn dieser in der Zwischenzeit konnte drei Fehler vermeiden lernen, so mußte er dasselbe können; er hat aber nur einen Fehler weniger gemacht, als früher. Hat er sich möglichst angestrengt, so erkenne er eben die Schwäche seiner Kenntnisse und Ueberlegenheit Anderer,

*) Am ang. O. S. 110 *).

denn er muß letztere doch einmal ohne Neid anschauen lernen; vor Muthlosigkeit aber muß ihn der Lehrer durch seine Zufriedenheit, vor jenem Neide durch die ganze Art, wie er die Location behandelt, zu schützen wissen. Zudem begreifen wir die obige Berechnung nicht, denn die Zahl der Fehler wird doch von Beschaffenheit und Größe der Aufgabe jedesmal abhangen. Andere Bedenken gegen die Locationen, wie, daß sie zu Unterschleifen Anlaß gäben, daß der Fähigere Stunden lang müßig gehen könne, daß die Untüchtigern, deren Zusammensitzen in disciplinarischer Hinsicht oft nicht wünschenswerth sei, neben einander zu sitzen kämen, daß sie den Lehrer leicht in den Schein der Parteilichkeit brächten, scheinen uns von geringerm Belange. Unterschleife werden nicht leicht möglich sein, wenn der Lehrer fortwährend ein scharfes Auge auf die Arbeitenden hat, sie sind noch leichter bei den nicht unter Aufsicht des Lehrers verfertigten Arbeiten möglich, ja die erstern Arbeiten können dem Lehrer gerade bisweilen die Augen öffnen; übrigens träfe dieses Bedenken jede schriftliche Prüfung. Die geforderte Arbeit wird immer eine solche sein, daß auch der fähige Schüler die gegebene Zeit meist nöthig hat, und bei grober Nachlässigkeit muß der Lehrer einschreiten. Hat er aber z. B. drei Stunden des Morgens angestrengt gearbeitet, so mag er auch immerhin die vierte frei haben, oder auch die Nachmittags-Schulstunden, wenn er etwa bis ein Uhr beschäftigt war. Der Nutzen, welcher aus solchen das Empfangene anwendenden und verarbeitenden Uebungen hervorgeht, läßt jenen Zeitverlust keinen Zeitverlust sein. In den untern Klassen mögen auch zwei Stunden für solch' eine Arbeit genügen. Das Nebeneinandersitzen der Trägen und Unordentlichen hat auch seinen Vortheil, den sie können sich nicht auf Aushülfe ihres Nebenmannes verlassen, und der Lehrer kann sie desto besser überblicken. Den Schein der Parteilichkeit endlich, der auch auf alle Strafen fallen kann, muß der Lehrer vermeiden oder vernichten können. Es ist wohl rathsam, den Schülern bisweilen ihre Arbeit mit scharfer Bezeichnung und Aufzählung ihrer Fehler in die Hand zu geben, während man sie mit ihnen allen durchgeht; sie überzeugen sich dann, sich ihre Fehler einander mittheilend, von der obwaltenden Gerechtigkeit; ihnen dieselben aber ganz zu lassen, möchte aus nahe liegenden Gründen nicht gut sein.

Bedenklicher erscheint uns das mündliche Certiren. Der Schüler kann zu leicht im Betragen des Lehrers Willkühr fin-

den; der Langsame, der die Antwort gerade auf der Zunge hatte, zu leicht sich unbillig gekränkt fühlen. Dazu muß wohl der höhere Platz schlechthin als Belohnung gelten, der niedrigere als Strafe, und Neid und Haß und Ehrsucht und Lohndienst wird zu sehr leicht herbeigeführt. Es müßte auch dann der Lehrer immer die gerade neben einander sitzenden Schüler nach einander fragen, oder wir begreifen nicht, wie hier Gerechtigkeit walten kann; jenes aber ist oft unräthlich und unthunlich. Auch ist nicht zu läugnen, daß solche häufige Versetzungen Unruhe und Geräusch herbei führen, die Gedanken vom Gegenstande ablenken, selbst Zeit kosten *). Endlich werden sie gar häufig gebraucht, bald gleichgültiger lassen, und sie wären auch nur bei jüngern Zöglingen anzuwenden. Daß sie auf Lebendigkeit, strenges Aufmerken, Pünctlichkeit wirken und dem zerstreuten Wesen vorbeugen, muß zwar zugestanden werden, aber bei Kindern läßt sich die Aufmerksamkeit durch die Lebendigkeit des Lehrers doch leichter fesseln, und für die Trägern möchten wir eben solche Locationen billigen, so daß sie zu ihrer Aufmunterung bei guten Antworten einmal für eine Stunde den ersten oder zweiten oder dritten Platz einnähmen, oder dem Ersten oder Zweiten u. s. w. als combinirte Besitzer des Platzes zugewiesen würden, — was die Fleißigen mit Beifall aufnehmen müßten. Eine solche Versetzung wäre eben so wenig eine Ungerechtigkeit, als die h. Engel ungerecht handeln, wenn sie sich über einen bekehrten Sünder mehr freuen, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.

In ähnlicher Weise möchten wir auch die von Demeter gebilligten plötzlichen Locationen nur gut heißen. Da man nämlich bei Kindern öfterer Reizmittel zur Aufrechthaltung der Ordnung und Stille bedarf, so kann man dem Schwätzer, dem Unreinlichen und Unordentlichen recht wohl sagen, er solle unter allen Andern allein sitzen, weil er sie störe oder verführe, oder weil Schmutz und Unordnung nicht zwischen sie gehöre, mit der Aufmunterung, daß er, sobald er sich bessere, seinen alten Platz einnehmen solle, — oder dem nunmehr still und ordentlich Erscheinenden dem Ersten oder Zweiten auf seinem Platze zugesellen. Bei den mehr verwahrlosten und sich verwahrlosenden Kindern ist überhaupt

*) S. d. rheinisch-westph. M. am ang. O. S. 199, wo dieser Nachtheil vom Certiren im Allgemeinen angegeben wird; offenbar aber gilt er nur vom mündlichen.

Benutzung des Ehrtriebs für's Edele nicht so bedenklich. Daß nur aus Gegenständen locirt werden soll, bei denen man offenbare Fehler und Vorzüge angeben kann, scheint uns mit Demeter unbestreitbar, und wir haben Nichts dagegen, daß die Location auf Gymnasien sich regelmäßig auf's Latein bezieht, obwohl sie auch auf alle Fächer angewandt werden mag, für welche der Lehrer den Eifer beleben muß. Insbesondere ist dann ein Wettkampf in einem andern Fache, z. B. im Griechischen oder in der Mathematik anzustellen, wenn man dadurch vermeiden kann, daß nicht immer derselbe den ersten Platz besitze. Es genügt auch zuweilen, über eine unter den Augen des Lehrers verfertigte Arbeit aus einem bestimmten Fache bloß zu bemerken, die und die hätten gut, die noch zur Zufriedenheit, die schlecht gearbeitet; man wolle die letztern besonders beachten, und sehen, ob sie in so und so viel Zeit, wo man ähnliche Arbeiten machen lasse, sich gebessert hätten. Soll aus der Religionslehre auch locirt werden? Wir glauben, der Regel nach nicht. Sie soll den Schülern als Sache herzlicher Sehnsucht und höchsten Glückes nahe gelegt werden, soll durch die Location nicht als Gegenstand des bloßen Wissens sich geltend machen. Uebrigens sind vorher angekündigte schriftliche Bearbeitungen in dem eben angegebenen Sinne, gleichsam schriftliche Wiederholungen, bisweilen von großem Nutzen, weil man dadurch die Fühllosen und Leichtsinnigen besser kennen lernt und auf jegliche Weise treiben kann. Soll endlich schriftliches Certiren bloß für Jünglinge sein? Schwarz behauptet es, die Andern machen keinen Unterschied; Einige schreiben nur über Gymnasien, Andere über Volksschulen. Wir sehen nicht ab, warum wir es nicht auch für Knaben, doch nicht gar zu früh, und auch für Mädchen, wenn gleich mit noch größerer Vorsicht, anwenden wollten. —

Möchten wir durch diese unsere Worte auch andere Schulmänner veranlassen, den Gegenstand reiflich zu durchdenken, und uns das, was sie unsern Ansichten Gegründetes entgegen setzen, nicht vorzuenthalten, da wir, wie wir wiederholt aussprechen, die Sache für sehr wichtig halten!

Coesfeld. Teipel.

China. Die Augsburger Allgemeine Zeitung vom 18. Juni d. J. enthält in ihrer Beilage einen Artikel aus Paris mit der Ueberschrift: „Das Christenthum und seine Missionen in China," welchen wir in der Voraussetzung, daß er unsere Leser interessiren wird, hier mittheilen.

„Der bekannte englische Missionär in China, W. Medhurst ist gegenwärtig hier" (in Paris) „und wird einige Vorlesungen über den Zustand der protestantischen Missionen in China halten. Er ist ein Mann von beträchtlichen Kenntnissen, der außer einer Menge von chinesischen und malaischen Abhandlungen für Missionszwecke im Jahr 1830 in Batavia ein englisch-japanisches Wörterbuch und im letzten Jahre in Macao ein Lexicon des Dialects der Provinz Fokien herausgegeben hat. Dieser Dialect ist nämlich für die Missionen sehr wichtig; er unterscheidet sich bedeutend von dem classischen Chinesischen, und da der größte Theil der chinesischen Emigranten in den Molukken aus Fokien kommt, so wie die meisten chinesischen Junken, welche fremde Häfen befahren, ebenfalls dieser Provinz angehören, so sind die Bewohner derselben den Missionen vielfach zugänglich, während das übrige China für sie fast gänzlich geschlossen ist. Denn bis jetzt ist es ihnen noch nicht gelungen, eine Gemeinde in China zu bilden, und die 6—700,000 Exemplare von Religionsbüchern, die sie in Canton und an der Nordostküste vertheilt haben, sind auf dürren Boden gefallen. Ihre Bekehrungen in Canton sind wenig an der Zahl, und sie haben selbst in Macao mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, um an Bekehrungen zu arbeiten, da jeder Verdacht einer Verbindung mit Europäern die Schüler bitterer Verfolgung von Seiten der Regierung aussetzt, so daß die meisten nach und nach zur Auswanderung nach Malacca genöthigt worden sind. Die katholischen Missionen sind in einer weit günstigern Lage, obgleich sie in dem allgemeinen Verbot der Regierung hauptsächlich gemeint sind, und sehr unter Verfolgung gelitten haben, besonders in den Jahren 1805, 1811 und 1815. Im Jahre 1820 wurde ein französischer Missionär hingerichtet und die übrigen nach Macao verbannt; da sie aber katholische Gemeinden im Innern haben, so finden sie Mittel, verkleidete europäische Priester ins Innere zu schicken. Man wählt dazu junge Leute, theils weil sie die Sprache und die Gebräuche besser lernen, theils weil ein starker Bart unter allen Kennzeichen eines Europäers den Chinesen zuerst auffällt. Diese Reisen ins Innere sind sehr gefährlich; man färbt ihre Gesichter und Hände gelblich, setzt ihnen große runde chinesische Brillen auf und übergibt sie zuverlässigen eingebornen Christen, welche sie in mannigfaltiger Verkleitung, bald als Kranke, bald als Mandarine, bald als Aerzte einführen. Sie werden meistens zuerst im Collegium von

Macao erzogen und geweiht, und dann in das katholische Seminar der Missionen in der Tartarei, jenseits der großen Mauer, geschickt, von wo sie auf ihre Posten abgehen. Wenn sie an Ort und Stelle angekommen sind, müssen sie sich sehr eingezogen halten, und gehen fast nie aus, um so wenig als möglich Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Auf diese Art befinden sich gegenwärtig 32 französische Priester in China. Die meisten katholischen Gemeinden haben einheimische Priester, welche im Seminar zu Macao erzogen werden, wo sich 12 Bursen für sie befinden; jeder chinesische Pfarrer erhält von den Missionen einen Gehalt von 82 spanischen Piastern jährlich, und wird für Reisekosten und sonstige zufällige Ausgaben entschädigt; ein europäischer Priester hat 140 Piaster jährlich, und eine nicht unbedeutende Summe für Almosen und Unterstützung armer Christen, Bestechung der Mandarine im Fall einer Verfolgung u. s. w. Das portugiesisch-chinesische Seminar St. Joseph ist reichlich dotirt, die spanische Mission in Macao war auch früher sehr reich, aber die hauptsächlichste Unterstützung der chinesischen Missionen kommt von hier, von dem Etablissement der Lazaristen in der Rue du Bad, das den Namen Missions étrangères führt. Seine Hülfsmittel sind sehr bedeutend und nehmen jährlich durch freiwillige Beiträge, besonders aus dem Süden zu. Die Gesammtausgaben der katholischen Missionsanstalten in China mögen sich auf 160 bis 170,000 spanische Piaster belaufen. Die Zahl der chinesischen Katholiken ist unbekannt; in der Diöcese von Macao belaufen sie sich auf 13,000; in Peking sollen sie 26,000 betragen. In Gemeinden, wo die chinesische Regierung keine europäischen Priester vermuthet, verfolgt sie die Christen selten, und wo einmal eine Gemeinde existirt, haben die Localbehörden ein Interesse, die Sache geheim zu halten, um nicht selbst wegen ihrer Nachlässigkeit gestraft zu werden, so daß nur bei Versetzung der Beamten einige Gefahr entsteht. Aber bei dem Allen können die katholischen Missionen nichts thun, als höchstens die Zahl ihrer Bekehrten erhalten, und seit der Vertreibung der Jesuiten haben sie langsame, aber fast unaufhörliche Rückschritte gemacht. Die Bekehrung der sehr zahlreichen chinesischen Emigranten in den Molukken ist weit leichter, da man hier nicht mit politischen Schwierigkeiten zu thun hat; aber sie hat nur wenig Einfluß auf China, da wenige derselben nach ihrem Vaterlande zurückkehren, und diese sehr vorsichtig sein müssen, den Verdacht der Behörden nicht auf sich zu ziehen,

um diesen keinen Vorwand zu geben, Geld von ihnen zu erpressen, indem sie nie nach Hause gehen, ehe sie sich bereichert haben. Die Katholiken haben ein chinesisches Seminar in Penang, wo sie etwa 20 junge Chinesen erziehen, und die protestantischen Missionen in Malacca, Penang, Singapur, Batavia und Siam haben eine gewisse Anzahl von Bekehrungen gemacht. Sie halten an allen diesen Orten, besonders aber in Penang und Malacca, chinesische Schulen für Kinder, und haben es so weit gebracht, daß die Eltern derselben die Hälfte der Ausgaben an Schulgeld bezahlen, was ein sehr unerwarteter Erfolg war. Sie lassen dort ebenfalls die für China bestimmten Missionsbücher drucken, da sie seit 1834 in Canton und Macao keine Drucker mehr finden, die es wagen, Arbeit von ihnen zu unternehmen, seitdem eine kaiserliche Commission von Peking gekommen war, um auszufinden, wer für die Europäer drucke. — Medhurst wird heute Abend über alles dieses eine Vorlesung in der Rue Taitbout halten, aber das protestantische Publicum ist sehr lau in Missionssachen und wird sich für eine bis jetzt erfolglose Sache nicht sehr interessiren.

England. Die Leipz. Allgem. Zeitung berichtet in einer Correspondenz vom Main 23. Juni. „Die katholische Kirchenzeitung meldet in ihren letzten Nummern, daß in einer englischen Stadt nicht weniger als 2000 Einwohner auf dem Puncte stehen, sich zur römisch-katholischen Kirche zu wenden. So unglaublich dies scheinen mag, so ist es doch, sicherm Vernehmen nach, wirklich gegründet, daß zu Baensley in Yorkshire eine sehr bedeutende Zahl von Einwohnern, von denen die meisten bisher sich zum Methodismus bekannten, ihren bisherigen Fanatismus mit dem römischen Katholicismus vertauschen werden. Was noch mehr ist, zu Manchester, wo vor mehren Jahren nur ein paar Tausend Katholiken wohnten, ist deren Zahl auf 25—30,000, und zu Liverpool ist sie in kurzer Zeit von 30,000 auf 50,000 gestiegen. Ueberhaupt breitet sich der Katholicismus im Norden von England, besonders in den Fabrikstädten, reißend aus."

Köln. Den 10. Mai, Morgens 2 Uhr starb nach langem Leiden plötzlich am Stickflusse der Hochwürdige Herr Joseph Monpoint, Capitular des Metropolitan-Domcapitels im einundsiebenzigsten Jahre seines Lebens. Der Verblichene war am 3. Sept. 1767 zu Belfort im Elsaß geboren. Nach

beendigten Studien an verschiedenen Anstalten seiner Heimath und zuletzt an der Universität und im Seminar zu Besançon, trat er mit dem Empfange der Priesterweihe, den 20. März 1791, die an Wechsel manigfaltige Bahn seiner Berufswirksamkeit jener verhängnißvollen Zeit an, welche über Viele großes Unglück brachte, und das größte über jene, deren Glauben und heilige Liebe nicht stark genug waren, dem Schwindel und dem Uebermuthe auf der einen und den Verfolgungen und Drangsalen auf der andern Seite zu widerstehen. Nicht drei volle Jahre, vom 19. Sept. 1791 ab, wirkte er in der Seelsorge, zuerst als Pfarrer zu Morvillars und dann zu Grandvillars, ungestört: schon am 24. Juli 1794 ward er während der Nachtsruhe fest genommen und mit fünfhundert andern Priestern aus dem Elsaß nach der Feste Besançon gebracht. Am Tage ihrer Ankunft sahen sie an Andern vollziehen, was ihrer wenn sie nicht deportirt würden, nach einigen Tagen wartete. Im dortigen Gefängnisse hatten sie ein, zwar nicht lange dauerndes, doch unsägliches Elend bei Wasser und Brod und in Erwartung des Todesurtheiles zu ertragen. Schon war seine Deportation verfügt: Robespierre ward gestürzt, und Monpoint wurde am 11 Aug. 1794 aus dem Gefängnisse entlassen. Er kehrte bei seinen Eltern ein und leistete im Verborgenen den Kranken seelsorgliche Dienste, bis die kirchliche Ordnung wieder hergestellt wurde. In dieser Zeit ward er von Marcus Antonius Berdolet, Pfarrer zu Phaffans und zugleich Bischof von Colmar, als dessen Stellvertreter in der Pfarre herangezogen, begleitete ihn 1802 nach Aachen, wo er, zum Domcapitular an der dasigen Cathedralkirche befördert, als Sekretär seines Bischofs und Freundes, so wie dessen Nachfolgers, des Johannes Dionysius Camus, bis 1814, in jenen Jahren vieler und schwieriger Arbeiten, wo alles neu einzurichten war, in wirksamer Thätigkeit stand. Bei Errichtung des Metropolitan-Dom-Capitels in Köln 1825 ward er zu dessen Mitglied und zum geistlichen Rathe an dem General-Vicariate ernannt. Sein Sinn hatte sich in seinem Lebenslaufe durch die That bewährt, und seine Geistesheiterkeit hatte ihn in keiner trüben Lage verlassen; doch hatten die harten Begegnisse in den Jugendjahren den Kern seiner Gesundheit angegriffen, was sich später in mehrjährigen Leiden offenbarte. Er ertrug sie mit christlicher Ergebung; nach schmerzvollem Krankenlager im letzten Winter schien er wieder zu genesen, doch plötzlich rief ihn der Herr

ab. Er rief ihn unvermuthet, allein nicht unvorbereitet. Sein Friede ſei mit ihm!

Paris. In Bezug auf die katholiſch-proteſtantiſchen Spannungen iſt eine kürzlich erſchienene Broſchüre des Grafen von Montalembert, Pairs von Frankreich, ſehr bemerkenswerth. Dieſer noch junge, ſchwärmeriſch entzündete Geiſt, gehörte mit dem Abbé Lacordaire und Lamennais zu den Gründern des Avenir. Später iſt der damalige Bund aufgelöſt worden. Lamennais hat ſich gänzlich zur äußerſten Linken, Montalembert mehr zu rein religiöſen Tendenzen gewendet. Ein geringer Theil der polniſchen Emigration hat ſich an den Grafen Montalembert angeſchloſſen. Eine franzöſiſche Ueberſetzung von Görres bekannter Schrift verdankt dieſem Vereine ihre Entſtehung.

Rom. Bei Conſtantino Mezzana Tipografo editore erſcheint auf Subſcription ein neuer Abdruck der Storia Ecclesiastica von Fr. Giuſeppe Agoſtino Orſi aus dem Prediger-Orden. Dieſer neue Abdruck wird aus 21 Bänden 8° beſtehen, die in Lieferungen, jede 128 Seiten, ausgegeben werden. Jede dieſer Lieferungen koſtet 30 Bac. Den Subſcribenten werden das Portrait des Verfaſſers und 20 Kupferſtiche unentgeldlich geliefert. Becchetti's Fortſetzung wird ebenfalls geliefert werden, inſofern ſich eine hinlängliche Anzahl Subſcribenten findet. Gleichzeitig wird auch eine Ausgabe in 4° veranſtaltet, welche das Doppelte koſtet.

— Am 29. April Morgens erfolgte das Ableben des Monſignore Girolamo Galanti, Hausprälaten Sr. Heiligkeit. Dieſer Cardinal bekleidete mehre Aemter und wird wegen ſeiner Kenntniſſe und Tugenden ſehr gerühmt. Er hat an einem gaſtro-rheumatiſchen Fieber gelitten, und befand ſich in der Wiedergeneſung, als er in der Nacht vom 28—29. April von einem Schlagfluß getroffen wurde, der ſein irdiſches Leben endigte.

Kirchenhiſtoriſches Actenſtück.

Sanctissimi domini nostri *Gregorii* divina providentia Papae XVI. Constitutio qua collegium protonotariorum apostolicorum participantium ad primaevum numerum ac splendorem restituitur.

Gregorius Papa XVI.
Ad perpetuam rei memoriam.

— Neminem certe latet, vel a primis Ecclesiae temporibus crudelissimo ethnicorum saeviente in Christianos furore, extitisse viros pietate, prudentia, studioque Religionis spectatos, qui a S. Clemente I. ad perquirenda Sanctorum Martyrum acta, eaque litteris tradenda, praepositi, primum Notariorum, deinde ob muneris praestantiam Protonotariorum nomen habuerunt. Progredientibus autem aetatibus, et restituta Ecclesiae pace, cum meliores, novique dies Catholico Orbi illucescerent, huiusmodi honorificentissimum munus ad virtutem in animis fovendam vel maxime accomodatum, non modo minime sublatum, verum etiam ampliori honore, et dignitate merito auctum. Nam qui eo fungebantur, in gravioribus Apostolicae Sedis negotiis obeundis ab Romanis Pontificibus adhibiti fuere; et quidem interdum missi vel ad sedandas turbas ab haereticis excitatas, vel ad Sacrorum Antistitum probandam vitae rationem, vel ad Canonum disciplinam tuendam restituendamque. Qua de re, ex Benedicti XIV. Praedecessoris Nostri sententia, iure meritoque evenisse existimandum, ut Protonotarii, quippe praecipui Summi Pontificis administri, illustribus Pontificiae benevolentiae testimoniis fuerint honestati, ac prae-ceteris a Sixto V. fel. rec., qui cum eos septem dumtaxat designatos reperisset, duodecim deinceps esse iussit, eosque amplioribus privilegiis donatos, ac peculiaribus nonnullis auctos reditibus, quibus magis magisque eorum dignitati possent consulere. Amplissimum hoc Antistitum Collegium, quod de numero participantium appellatum est, sartum tectumque stetit usque ad huius vertentis saeculi exordium, quo ob temporum vices, numquam satis collugendas, tanta rerum immutatio oborta. Verum Pio VII. rec. me. in Urbem reduce, rebusque ex communi omnium Voto compositis, quamquam Collegium idem vel omnino, vel maiori ex parte suum censum amisisset, nihilotamenminus eius nobile munus retinuit; iura, quae ad Antistites in illud cooptatos pertinent, plane ser-

vavit; eaque emolumenta ex eiusdem muneris exercitio illis obvenientia, percipere haud intermisit. Sed quum temporis progressu eorum plures diem obierint supremum, alii vero ad Maiores Dignitates evecti; quumque ob tot gravissimas acerbasque curas, quibus Supremum Romani Pontificis Ministerium pressum fuit, de illo Collegio nondum cogitationes susceptae, factum est, prout humanarum rerum conditio postulat, ut in praesentia pene extinctum habeatur. Unus enim, qui hic in Urbe restat, haud potuit singulas sociorum partes rite sustinere; Romano Pontifici in solemnibus sacris obeundis adstare; in sacra consilia coire, et in acta Servorum Dei conficienda, quemadmodum praecipuum eorum munus, suam operam conferre.

Nos igitur in Apostolicae Sedis Maiestate tuenda servandaque summopere incumbentes, ne munera Protonotariis ipsis demandata, intercidant, in id curas Nostras intendimus, ut memoratum Collegium non modo integrum intactumque vigeat, verum etiam pristinum splendorem decusque retineat. Motu itaque proprio ac certa scientia, Nostraeque potestatis plenitudine, Sixti V. Constitutioni Derogantes, qua praescriptum est Collegium Protonotariorum Apostolicorum participantium duodecim conflari numero, idem ipsum Collegium ad primaevam eius institutionem revocamus; idioque praecipimus, ut posthac septem tantummodo constet viris, qui et laude virtutum, et eximiis in rem et Sacram et publicam meritis probatissimi, a Nobis, et a Romanis Pontificibus Suceessoribus Nostris erunt adlegendi; Iis vero sic adlectis et renunciatis, omnia et singula iura, privilegia, indulta, honores, et emolumenta, quibus iidem Protonotarii Apostolici participantes, exercitii titulo, adhuc positi sunt, omnino conferimus, adiicimus, et attribuimus. Decernentes praesentes Litteras semper firmas, validas, et efficaces existere suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, ac illis ad quos spectat et pro tempore spectabit in omnibus et per omnia plenissime suffragari, et ab eis inviolabiliter observari; sicque in praemiessis per quoscumque iudices ordinarios et Delegatos etiam Causarum Palatii Apostolici Auditores iudicari et definiri debere, ac irritum et inane si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Non obstantibus Sixti V. commemorata Constitutione, aliisque Constitutionibus, et Ordinationibus Apostolicis, caeterisque contrariis quibuscumque. Volumus

autem ut earumdem praesentium Transumptis, seu exemplis etiam impressis Manu alicuius Notarii publici subscriptis, et sigillo personae in Ecclesiastica Dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quae adhiberetur ipsis praesentibus si forent exhibitae vel ostensae.

Datum Romae apud Sanctum Petrum Sexto Idus Februarii Pontificatus Nostri Anno octavo.

GREGORIUS PP. XVI.

Perſonal-Nachrichten aus der Erzdiöceſe Köln vom 1. April bis Ende Juni 1838.

I. Sterbfälle. Am 4. April ſtarb Herr J. C. Schleger, Pfarrer in Hottorf, 65 Jahre alt. — 8. April Hr. J. Metternich, vormals Canonicus am Stifte zum h. Gereon in Köln, 76 J. alt. — 12. April Hr. J. W. Schmitz, Vicar zur h. Maria in Düren, 29 J. alt. — 19. April Hr. J. Poll, Conſiſtorialrath und emeritirter Pfarrer in Neuß, 70 J. alt. — 26. April Hr. C. Oidtmann, Pfarrer zu Glimbach, 65 J. alt. — 6. Mai Hr. F. F. Holtz, Pfarrer und Landdechant in Lich 70 J. alt. — 8. Mai Hr. W. S. Schreiber, Pfarrer in Niederzündorf, 61 J. alt. — 10. Mai Hr. J. Montpoint, Domcapitular des Metropolitan-Domcapitels in Köln, 70 J. alt. — 14. Mai Hr. H. J. Müller, Primiſſar zu Unkel, 41 J. alt. — 15. Mai Hr. J. W. Cronenberg, vormals Mitglied des Carmeliten-Ordens zu Düren, 73 J. alt. — 19. Mai Hr. C. Räder, Vicar zu Flamersheim, 28 J. alt. — 20. Mai Hr. F. A. Bauſch, Pfarrer zu Rördorf, 62 J. alt. — 24. Mai Hr. J. Dannemark, Vicar zu Crombach, 74 J. alt. — 2. Juni Hr. C. Joly, Pfarrer zu Robertville, 82 J. alt.

II. Entlaſſungen. A. Vom Landdechanten-Amte. Am 18. April iſt Hr. G. von Wahnem, Oberpfarrer in Bonn, vom Landdechanten-Amte des Decanates Bonn und am 1. Mai Hr. J. W. Syben, Pfarrer zu Wanlo, vom Landdechanten-Amte des Decanats Grevenbroich entlaſſen worden.

B. Vom Pfarramte. Am 23. Mai iſt Hr. A. Görres von der Pfarre St. Remigius in Bonn entbunden worden.

C. Von Vicarieſtellen. Am 21. Mai iſt der Hr. P. J. Mühlen von der Vicarie zu Härrig, — 23. Mai Hr. J. W. Meckel von der Caplaneiſtelle zum h. Andreas in Köln, und 20. Juni Hr. W. A. Rothd von der Vicarieſtelle in Uelpenich entlaſſen worden.

III. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen. Am 1. April ist Hr. P. J. Horn, bisher Pfarrer in Lendersdorf, zum Pfarrer in St. Kunibert zu Köln, — 16. April Hr. F. M. Schwieren, bisher Pfarrer in Keldenich, zum Pfarrer in Lendersdorf, — 16. April Hr. P. J. Guth, bisher Militär-Seelsorger und Pfarrcaplan in Jülich, zum Pfarrer in Keldenich, — 16. April Hr. H. G. Reinkens, bisher Pfarrer in Zingsheim, zum Pfarrer in Hottorf, — 16. April Hr. J. Hages, bisher Vicar zu Braunlauf, zum Pfarrer in Zingsheim, — 16. Mai Hr. G. L. Willms, bisher Pfarrverwalter zu Capellen, zum Pfarrer in Glimbach, — 16. Mai Hr. F. Hax, bisher Pfarrer zu Bracheln, zum Pfarrer in Capellen, — 1. Juni Hr. P. W. Jansen, bisher Vicar zu Golkerath, zum Pfarrer in Lich, — 1. Juni Hr. F. X. Gentgen, bisher Vicar zu Heimbach, zum Pfarrer in Nördorf, — 16. Juni Hr. J. Firmans, bisher Vicar in Teveren, zum Pfarrer in Teveren, — 20. Juni Hr. Th. J. Lempertz, bisher Pfarrverwalter in Denklingen, zum Pfarrer in Niederzündorf ernannt worden.

B. Zu Vicariestellen. Am 3. April wurde Hr. J. Billstein, bisher Vicar zu Marienheide, zum Vicar auf dem Kreuzberge bei Wipperfürth, — 14. April Hr. P. A. Courth, bisher Vicar zu Lövenich, zum Vicar in Villiz, — 16. April Hr. J. Zeller, bisher Vicar in Commern, zum Vicar in Coßlar, — 26. April Hr. J. W. Klein, bisher Vicar in Witterschlick, zum Vicar in Drove, — 13. Mai Hr. J. J. Sieger, bisher zweiter Caplan in Jülich, zum ersten Caplan daselbst, — 16. Mai Hr. J. A. Brombach, bisher Subsidiar zu Lindlar zum Vicar in Sünge, — 31. Mai Hr. H. H. Heicks, bisher Vicar zu Holzheim, zum Caplan in St. Andreas zu Köln, — 31. Mai Hr. H. A. Stöveken, bisher Caplan zum h. Joh. Bapt. in Köln, zum Caplan in Maria-Himmelfahrt daselbst, — 31. Mai Hr. G. Cramer, bisher Vicar in Heimerzheim, zum Caplan in St. Joh. Bapt. in Cöln, — 31. Mai Hr. G. M. J. H. Drouven, bisher Vicar in Büttgen, zum Caplan in St. Maria in der Kupfergasse zu Köln, — 31. Mai Hr. J. J. Huppertz, bisher Vicar zu Berrenrath, zum Vicar in Büttgen, — 31. Mai Hr. W. H. Brassen, bisher Vicar zu Niedercrüchten, zum Vicar in Bracheln, — 31. Mai Hr. N. Felten, bisher Vicar zu Champagne, zum Vicar in Pissenheim, — 13. Juni Hr. M. J. H. Nyssen, bisher Vicar in Randerath, zum Vicar in St. Adalbert zu Aachen, — 19. Juni Hr. P. H.

Mirbach, bisher in Wailerswist, zum Vicar in Witterschlick, — 20. Juni Hr. J. M. Scheyer, früher Pfarrer zu Derichsweiler, zum Vicar in Hoven, — 20. Juni Hr. J. W. Pick, früher Vicar zu Oberempt, zum Vicar in Uelpenich, — 20. Juni Hr. J. M. Urban, bisher Vicar zum h. Adalbert in Aachen, zum Vicar in Bergheim, 20. Juni Hr. M. Kill, bisher Vicar zu Hüningen, zum Vicar in Braunlauf ernannt.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im zweiten Semester 1838.

I. Ertheilung der höhern heiligen Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielt am 9. Juni Hr. Andreas Regneri aus Trier.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 6. Juni die Herren: Jacob Adams aus Gilgenbach, — Johann Arens aus Roes — Gerhard Kolb aus Adenau — und Michael Müller aus Costenbach.

Die Priesterweihe erhielten am 9. Juni die Herren: Arens aus Roes, Kolb aus Adenau, und Müller von Costenbach.

II. Sterbfälle. Am 1. April starb Hr. Jacob Jung, Pfarrer zu Detzem, 45 Jahre alt. — 12. April Hr. Johann Peter Hansel, Pfarrer zu St. Paulin bei Trier, 31 Jahre alt. — 16. April Hr. Wendelin Beilstein, Kaplan zu St. Mathias bei Trier, 25 Jahre alt. — 19. Mai Hr. Mathias Grein, Pfarrer zu Niederfell, 45 Jahre alt. — 27. Mai Hr. Peter Anton Schäfer, Pfarrer zu Bengen, 83 Jahre alt. — 1. Juni Hr. Lambert Ballmann, Vicar zu Oberlauch, 75 Jahre alt. — 4. Juni Hr. Wilhelm Conzen, Pfarrer zu Glaadt, 86 Jahre alt. — 5. Juni Hr. Nicolaus Fuhrmann zu Saarlouis, Doctor der Sorbonne in Frankreich, 80 Jahre alt. — 14. Juni Hr. Conrad Neuses, Pfarrer zu Landscheid, 41 Jahre alt.

III. Ernennung zu Pfarr- und Vicarie-Stellen. Am 1. April Hr. Peter Weiler von Hontheim nach Clüsserath und Hr. Peter Steinlein von Sien nach Oberkirchen versetzt. — Hr. Peter Alf nach Hamm und Hr. Johann Valerius, Kaplan zu Nalbach, nach Capellen als Pfarrer ernannt. — 1. Mai Hr. Nicolaus Knöppel von Laubach nach Rheinböllen versetzt, und Hr. Peter Kalkofen nach Stromberg als Pfarrer ernannt. — 15. Mai Hr. Karl Wilhelm Philippi von St. Paulus in Trier nach St. Paulin

versetzt, und Hr. Godhard Schäfer, zweiter Secretär bei der bischöflichen Curie als Pfarrer nach St. Paulus in Trier ernannt. — 15. Mai Hr. Johann Joseph Anton Hansen von Liesdorf nach Ottweiler versetzt. — 1. Juni Hr. Heinrich Gindorf von Urexweiler nach Detzem versetzt. — 30. Juni Hr. Mathias Uters, Kaplan zu Prüm, nach Niederprüm als Pfarrer ernannt. — Am 1. Mai ward Hr. Johann Baptist Schneider, Pfarrer zu Stromberg, als Dom-Vicarius und Musik-Director am Dom zu Trier, und am 15. Mai Hr. Jacob Blattau als zweiter Secretär bei der bischöflichen Curie ernannt.

Am 9. Juni wurden die Herren Johann Kahlen aus Trier nach Niederstadtfeld, Michael Müller aus Costenbach nach St. Paulus in Trier, Johann Arens aus Rhens nach Berncastel, und Gerhard Kolb von Adenau nach Vallendar als Kapläne versetzt.

Verbesserungen im 25. Hefte.

S. 177. Linie 30. ff. lies: lasse, daß er dagegen ..... überging: nur böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes könnte dann sein wenig löbliches Bestreben gewesen sein.

S. 180 in der Note * lies: bringt er hauptsächlich nur die Stelle Proverb. 16, 4 vor!!!

In der C. Etlinger'schen Buchhandlung in Würzburg ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ketzer-Lexicon,

oder

geschichtliche Darstellung der Irrlehren, Spaltungen und sonderbaren Meinungen im Christenthume

vom

Anbeginne desselben bis auf unsere Zeiten in alphabetischer Ordnung

von

Peter Fritz,

Pfarrer zu Sommerach in Franken.

In drei Bänden oder 12 Heften à 10 Bogen. Zweite Auflage. gr. 8. Erstes Heft. Preis 30 kr.

Für so viele Tausende, die sich für die Cölner Ereignisse interessiren, mögte auch dieses billige Werk von Interesse sein.

Bei G. D. Bädeker in Essen sind erschienen:

Der heilige

Bernhard von Clairvaux

und die Hierarchie

seiner Zeit

von

J. Ellendorf.

(Preis 1 Thlr. 4 ggr.)

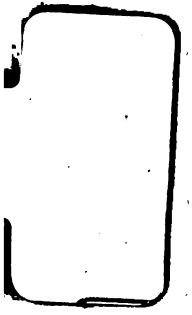
Die Karolinger

und die Hierarchie ihrer Zeit

von

J. Ellendorf.

Erster Band.

(Preis 1 Thr. 8 ggr.)

Der zweite Band wird in 4 Wochen ausgegeben.